غیر مقلدیت

اسباب و تدارک

تالیف

جناب مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
استاذ شعبہ تخصص فی الحدیث دار العلوم دیوبند

بموقع

مشاورتی اجلاس تحفظ سنت

دار العلوم دیوبند

مکتبہ دار العلوم دیوبند

غیر مقلدیت

اسباب و تدارک

تالیف

جناب مولانا مفتی عبد اللہ معروفی صاحب
استاذ شعبۂ تخصص فی الحدیث دار العلوم دیوبند

بہ موقع
مشاورتی اجلاس تحفظِ سنت
دار العلوم دیوبند

مکتبہ دار العلوم دیوبند

نام کتاب : غیر مقلدیت اسباب وتدارک

تالیف : جناب مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب

سن طباعت : فروری ۲۰۱۳ء مطابق ربیع الثانی ۱۴۳۴ھ

صفحات : ۱۲۰

قیمت :

ناشر : مکتبہ دارالعلوم دیوبند

مطبوعہ : ایچ۔ایس آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی-۲

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

فہرست مضامین

ابتدائیہ

اس وقت نہ صرف ملک بلکہ عالمی سطح پر غیر مقلدیت یا نام نہاد سلفیت کا فتنہ تیزی سے سر ابھار رہا ہے اور حدیث پر عمل کے عنوان سے سادہ لوح مسلمانوں کو گمراہ کیا جا رہا ہے، جب کہ اس فرقہ کے دعویٰ عمل بالحدیث کی حقیقت صرف یہ ہے کہ یہ لوگ چند احادیث پر عمل کرنے میں تشدد اختیار کرتے ہیں اور باقی احادیث کو نظر انداز کرتے ہیں، اور جن مسائل میں دو پہلو ہو سکتے ہیں ان میں صرف ایک ہی پہلو میں حق کو منحصر قرار دے کر دوسرے پہلو کو قطعاً باطل قرار دیتے ہوئے پوری شدت کے ساتھ اس کی تبلیغ بھی کرتے ہیں، جب کہ یہ طرزِ فکر کتاب وسنت کی تشریح میں اسلاف امت کے طرزِ عمل کے سراسر خلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غیر مقلدیت صراط مستقیم سے منحرف راستہ ہے، اس کے بنیادی اسباب کچھ یہ ہیں: اجتہاد وتقلید کی حقیت اہمیت اور حدود وشرائط سے ناواقفیت۔ فقہی اختلافات کو عامیانہ سطح کا اختلاف تصور کرنا۔ بعض اہم مصادر شریعت کو دانستہ یا نادانستہ طور سے نظر انداز کرنا۔ ذخیرۂ حدیث میں حجت صرف ان ہی احادیث کو سمجھنا جو اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہیں۔ صحیحین کے متعلق حد سے تجاوز بایں معنی کہ صحیح احادیث صرف ان ہی میں ہیں ان کے علاوہ مصادرِ حدیث میں صحیح حدیثیں نہیں ہیں، صحیحین کی حدیثیں مفید قطع ویقین ہیں اور بہر صورت واجب العمل ہیں۔ حدیثوں کے سلسلہ میں حضرات سلف فقہاء ومحدثین کے معیار تصحیح وتضعیف سے صرف نظر کرتے ہوئے خود ساختہ معیار کی پیروی کرنا۔ فقہاء مجتہدین کو حدیثی معلومات میں تہی دست اور خود کو غنی تر تصور کرنا۔ نص فہمی یا نصوص سے استدلال کے وقت شریعت کی نظر میں معتبر یا فطری اور مسلمہ مناہج استنباط سے پہلو تہی کرتے ہوئے خود ساختہ مناہج کو فوقیت دینا۔ وحدت امت کے تحفظ کی ضرورت واہمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو پوری امت پر تھوپنے کی کوشش اور دوسرے نظریے جو بلا

شبہ مصادر شریعت ہی سے شرعی مناہج استنباط کی پیروی کرتے ہوئے قائم کیے گئے ہیں انھیں باطل محض ٹھہرانا وغیرہ۔

یہ اور اس جیسے دیگر اسباب اور غلط فہمیوں کا تحقیقی انداز میں تجزیہ اور تدارک پیش کیا ہے مادر علمی دار العلوم دیوبند کے ایک اہم ترین شعبہ تخصص فی الحدیث کے استاذ جناب مولانا عبداللہ صاحب معروفی زید مجدہ نے، جو وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

امید ہے کہ اس رسالہ سے بہت سی غلط فہمیاں دور ہوں گی، اور خواص وعوام ہر دو کے تعلق سے جو نکات پیش کیے گئے ہیں ان سے مذکورہ فتنہ کو سمجھنے اور سد باب میں مدد ملے گی، "مشاورتی اجلاس تحفظ سنت دار العلوم دیوبند" منعقدہ یکم ربیع الثانی سنہ ۱۴۳۴ھ کے موقع پر اس رسالہ کی اشاعت کی جارہی ہے، دعاء ہے کہ اللہ تعالی اس رسالہ کو قبول عام نصیب فرمائے اور مشاورتی اجلاس کو اس کے عظیم تر مقاصد میں کامیابی سے ہمکنار فرمائے، آمین

(مولانا مفتی) ابوالقاسم نعمانی غفرلہ

مہتمم دار العلوم دیوبند

۱۰/ربیع الاول/سنہ ۱۴۳۴ھ

آغازِ گفتار

غیر مقلدیت یا نام نہاد سلفیت عصر حاضر کا ایک عالم گیر فتنہ ہے جس کی زد میں عوام و خواص سبھی آ رہے ہیں، چوں کہ اس پر علم و تحقیق کا لیبل لگا ہوا ہے، اس لیے آج کا تعلیم یافتہ اور روشن خیال طبقہ اس کی لپیٹ میں زیادہ آ رہا ہے۔ غور و فکر کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ طبقۂ خواص اور طبقۂ عوام ہر دو کے غیر مقلدیت سے متاثر ہونے کے اسباب وعوامل مختلف ہیں، جن کے تدارک یا سد باب کی سخت ضرورت ہے۔ جہاں تک طبقۂ خواص کا تعلق ہے تو ان کے اس فتنہ میں مبتلا ہونے کے اسباب درج ذیل ہیں:

(۱) اجتہاد کی حقیقت اور نزاکت سے صرف نظر کرتے ہوئے مطلق رائے اور قیاس کو اجتہاد کا درجہ دے دینا، پھر مذموم رائے اور قیاس کی مذمت میں منقول روایات و آثار سے متاثر ہو کر صحیح اجتہاد کا انکار کر ڈالنا، یا کار اجتہاد کو سہل و آسان سمجھتے ہوئے خود کو بھی اس کا اہل تصور کرنا۔

(۲) تقلید کی اہمیت اور حقیقت سے ناواقفیت یا اس کا غلط مفہوم ذہن میں بٹھا لینا۔

(۳) فقہاء کرام کا فقہی آراء میں کثرت اختلاف۔ بعض حضرات کے لیے یہ چیز موجب تشویش بنی ہوئی ہے کہ جب ان حضرات علماء میں اس قدر اختلافات ہیں، اور ہر ایک قرآن وحدیث ہی کا حوالہ دیتا ہے، نیز ہر ایک دوسرے کی رائے کو مرجوح قرار دینے کی کوشش بھی کرتا ہے، اس لیے کسی ایک کے بھی صحیح موقف پر ہونے کی ضمانت نہیں مل سکتی، بہتر یہ ہوگا کہ خود ہی نصوص قرآن وحدیث کو سمجھ کر عمل کیا جائے۔

(۴) مصادر شریعت میں سے بعض (خواہ ان کی حیثیت اصل مصدر کی ہو یا ذیلی مصدر کی، مثلاً اجماع، عمل متوارث اور آثار موقوفہ) کو دانستہ یا نادانستہ طور سے نظر انداز کرنا۔

(۵) احادیث کے سلسلہ میں شعوری یا غیر شعوری طور سے ذہن میں اس خیال کا راسخ ہو جانا کہ حجت شرعی صرف وہ احادیث ہیں جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہیں، اور جو ان حضرات کی اصطلاح میں ضعیف کہی جاتی ہیں وہ سرے سے حجت نہیں ہیں۔

(۶) اسی طرح یہ غلط فہمی کہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح احادیث بہر حال حجت ہیں، اور ان پر عمل کرنا بہر صورت ضروری ہے۔ حالاں کہ ان میں کچھ قابل عمل ہوتی ہیں اور کچھ ناقابل عمل۔

(۷) صحیحین کے متعلق یہ غلو پسندانہ نظریہ کہ صحیح احادیث صرف ان ہی میں موجود ہیں ،ان کے علاوہ کتب میں صحیح احادیث نہیں ہیں، یا ہیں تو اس پایہ کی نہیں ہیں، اسی طرح یہ عقیدہ کہ ان کی احادیث مفید قطع ویقین ہیں اور بلا شبہ ہر دلیل پر فوقیت رکھتی ہیں۔

(۸) احادیث شریفہ میں صحیح اور ضعیف کی حقیقت سے ناواقفیت، نیز صحیح اور ضعیف کی معرفت کے خود ساختہ، یا ناقص معیاروں کو حرف آخر سمجھتے ہوئے علماء سابقین کی تصحیح وتضعیف کے اصل معیار سے پہلو تہی کرنا، چنانچہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ سے متاثر مکتبہ فکر میں یہ غلط فکر رواج پا رہا ہے، اور باقاعدہ پروپگنڈہ مہم کے طور پر اس فکر کو رواج دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔

(۹) فقہاء مجتہدین کو نصوص شرعیہ کی واقفیت کے سلسلہ میں ناقص یا مسکین گمان کرنا اور خود کو موجودہ دواوین حدیث کے پیش نظر احادیث کے عظیم ترذخیرہ سے مالامال تصور کرنا۔

(۱۰) شریعت کی نظر میں معتبر مناہج استنباط، یا نفس فہمی کے فطری اور مسلمہ اصول کے بالمقابل خود ساختہ مناہج واصول کو فوقیت دینا۔

(۱۱) وحدت امت کا تحفظ جو اس وقت ملت اسلامیہ کے وجود وبقاء کے لیے اہم ترین ملی فریضہ ہے اس سے چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو حق محض قرار دینا، اور اس کے بالمقابل دوسرا نظریہ جو بلاشبہ مصادر شریعت ہی سے شرعی مناہج استنباط کی پیروی کرتے ہوئے قائم کیا گیا ہے، اسے باطل محض ٹھہرانا، نیز اس سلسلہ میں انتہاپسندی کی آخری

سطح پر اتر کر اوچھی حرکتیں کرنا اور اپنے مکتبہ فکر کے علاوہ جملہ اہل حق کی تضلیل وتفسیق بلکہ تکفیر تک سے گریز نہ کرنا۔

رہے عوام تو ان کی غیر مقلدیت کے اسباب میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) دین دار اور اہل تقویٰ حضرات سے برگشتگی اور دوری۔

(۲) خواہش نفس کی اتباع۔

(۳) مادیت کے سیلاب کی رو میں پڑ کر دین وایمان اور فکر آخرت کے تقاضوں سے بے پرواہو جانا، نیز مادی منفعت کے حصول کو ہی مقصد حیات سمجھ بیٹھنا۔

(۴) اپنے واقعی مقام ومرتبہ سے ناواقفیت، یا دانستہ طور سے اپنے کو اس سے بلند تر تصور کرنا۔

(۵) دین کی بنیادی تعلیم سے محرومی، نیز اہل حق علماء تک ان کی عدم رسائی، یا علماء کی ان کے حالات سے غفلت یا تغافل۔

(۶) سعودی عرب اور دیگر خلیجی ممالک میں تلاش معاش، یا حج وعمرہ کی غرض سے حجاز مقدس جانے والے سادہ لوح حضرات کی برین واشنگ یا ذہن سازی جو وہاں کے دینی امور کے شعبۂ دعوت وارشاد پر قابض ان حضرات کے ذریعہ باقاعدہ مہم کے طور پر انجام دی جاتی ہے جن کا مقصد ہی شاید امت مسلمہ میں افتراق وانتشار پیدا کرنا ہے۔

پیش نظر مقالہ میں کوشش ہوگی کہ مذکورہ نکات پر دلائل کے ساتھ گفتگو ہو جائے تا کہ اس فتنہ کے سد باب کے لیے اصولی طور پر علمی مواد ہمارے پاس موجود رہے۔ اس بحث کو ہم بنیادی طور سے دو بابوں میں تقسیم کرتے ہیں، پہلے باب میں خواص اور اہل علم کی غیر مقلدیت کے اسباب وتدارک کا اور دوسرے باب میں عوام کی غیر مقلدیت کے اسباب وتدارک کا بیان ہوگا، واللہ الموفق وھو المعین۔

عبداللہ معروفی

خادم تدریس دارالعلوم دیوبند

باب اوّل

اس باب میں کل گیارہ نکات پر گفتگو ہونی ہے، اور ہر نکتہ کو ایک مستقل سبب کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، ابتدائی دو نکات پر سنجیدہ اور مثبت گفتگو ماور علمی کے ایک ممتاز فاضل اور اپنی علمی وفقہی خدمات کی وجہ سے معروف ومستند عالم دین حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی مد ظلہ نے اپنے کلیدی خطبہ' سیمینار بعنوان ''فقہ شافعی تعارف وخدمات'' (منعقدہ ۶، ۷ جنوری ۲۰۱۳ء، بمقام جامعہ حسینیہ شری وردھن مہاراشٹر) میں فرمائی ہے، یہ گفتگو مختصر، متوازن اور مدلل ہونے کی وجہ سے ضروری حذف واضافہ اور بعض مقامات پر تبدیلی کے ساتھ پہلے ہدیۂ ناظرین کی جاتی ہے، پھر ان شاء اللہ بقیہ نکات پر بات ہوگی۔

پہلا سبب

غیر مقلدیت کے دروازوں میں سب سے بڑا دروازہ اجتہاد کی حقیقت اور نزاکت سے صرف نظر کرتے ہوئے مطلق رائے اور قیاس کو اجتہاد کا درجہ دے دینا ہے، پھر مذموم رائے اور قیاس کی مذمت میں منقول روایات وآثار سے متاثر ہو کر صحیح اجتہاد کا انکار کر ڈالنا، یا کارِ اجتہاد کو سہل وآسان سمجھتے ہوئے خود کو بھی اس کا اہل تصور کرنا ہے۔

اجتہاد کی ضرورت

قانونِ شریعت کے بنیادی طور پر چار مصادر ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس۔ ان سے احکام کے اخذ واستنباط کا نام ''اجتہاد'' ہے، اجتہاد معمولی کام نہیں، اس کے لیے گہرے علم، آخری درجہ کی محنت، خشیت الٰہی اور مقاصدِ شریعت سے آگہی کی

ضرورت ہے، کیوں کہ کتاب وسنت کی جن نصوص سے احکام شرعیہ مستنبط کیے جاتے ہیں؛ بحیثیت مجموعی ان کی درج ذیل صورتیں بنتی ہیں:

(۱) نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے قطعی ویقینی ہو، اور جو مراد اس سے واضح ہوتی ہو اس کے علاوہ کسی اور معنی کا احتمال نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (بقرہ،۱۷۳) یعنی اللہ تعالیٰ تم پر مردار، خون اور سور کو حرام کردیا ہے۔ یا جیسے رسول اللہ ﷺ نے آپ کی طرف غلط بات منسوب کرنے کو منع فرمایا ہے: "من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار" (بخاری، کتاب العلم، باب اثم من کذب الخ، حدیث نمبر ۱۰۷) کہ یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی طرف کسی بات کی جھوٹی نسبت کو واضح طور پر حرام قرار دیتی ہے۔

(۲) وہ احکام جو ثابت تو ہوں یقینی دلیل سے، لیکن جو کلمات استعمال کیے گئے ہیں، ان میں ایک سے زائد معنوں کا احتمال ہو، جیسے: "لا تنكحوا ما نكح آباؤكم" (النساء:۲۲) ، نکاح کے معنی عقدِ نکاح کے بھی ہیں اور مطلقاً عورت سے صنفی تعلق قائم کرنے کے بھی، پہلی صورت میں معنی ہوگا کہ باپ کی جائز منکوحہ سے نکاح حرام ہو، اور دوسری صورت میں یہ معنی بنے گا کہ اگر کسی عورت سے باپ نے بدکاری کرلی ہو تو وہ بھی بیٹے کے لیے حرام ہوگی۔

(۳) نص اپنے ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہو اور اس کا لغوی معنی بھی معلوم ہو، لیکن اصطلاحی اعتبار سے اس کا دائرہ کیا ہوگا؟ یہ بات معلوم نہ ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أحل الله البيع وحرم الربٰو" (بقرہ،۲۷۵) ربٰو کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں ہے، قرآن مجید نے اس لفظ کو ایک اصطلاح کے طور پر ذکر کیا ہے، اب کن دو طرح کی اشیاء کے باہمی تبادلہ میں کمی بیشی یا نقد وادھار پر ربٰو کا اطلاق ہوگا؟ یہ اس کے لغوی معنی سے واضح نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ نے ربٰو کو حرام قرار دیا ہے، لیکن اس کا واضح بیان ہمارے سامنے نہیں آیا، لہٰذا سود سے بھی بچو اور شبہہ سود سے

بھی، "دعوا الربو و الریبۃ" (ابن ماجہ، ابواب التجارات، باب التغلیظ فی الربا، حدیث نمبر ۲۲۷۶)۔

(۴) نصوص میں کچھ احکام تعبدی ہوتے ہیں، یعنی ان کی مصلحت ہمیں معلوم نہیں ہوتی جیسے نماز میں قرأت قرآن کا حکم قیام کی حالت میں اور تسبیحات کا رکوع و سجود کی حالت میں، اور کچھ احکام کی مصلحت سمجھ میں آجاتی ہے، ایسی نصوص کو "معلل بعلت" کہتے ہیں، اب بعض نصوص کے بارے میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ یہ تعبدی ہے اور لفظی معنی تک ہی اس کا دائرہ محدود ہے "یا یہ حکم کسی خاص علت کے تحت ہے اور اس علت کے لحاظ سے اس حکم کا دائرہ وسیع ہو جائے گا" جیسے اللہ تعالیٰ نے مضطر شخص کے لیے جان بچانے کی غرض سے حرام غذا کے استعمال کی اجازت دی ہے (بقرہ، ۱۷۳)، اگر یہ حکم تعبدی ہو تو صرف حرام غذا تک یہ اجازت محدود ہوگی، اور اگر یہ حکم علت پر مبنی ہو اور علت جان کا بچانا ہو تو بطور علاج حرام دوا کے استعمال کی بھی اجازت ہوگی، کیوں کہ دونوں کا مقصد جان کا بچانا ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خفین پر مسح کی اجازت دی ہے، "خف" اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے چرمی موزے کو کہتے ہیں، اب ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہو، اور صرف چمڑوں کی موزوں ہی پر مسح درست ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسح کے جائز ہونے کی علت کسی دبیز چیز (جو لاسٹک وغیرہ کے سہارے کے بغیر قائم رہ سکے) سے پاؤں کو چھپائے رکھنا ہو، تو ایسی صورت میں جوربین بھی اس حکم میں شامل ہوں گے۔

(۵) بعض دفعہ نص ایسے یقینی ذریعہ سے ثابت نہیں ہوتی جس میں مستند و معتبر ہونے کے اعتبار سے کوئی شبہ باقی نہ رہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب امام "ولا الضالین" کہے تو تم "آمین" کہو (اذا قال الإمام ﴿ولا الضالين﴾ فقولوا: آمين) (ابوداؤد، کتاب الصلوٰۃ، باب التامین، حدیث ۹۳۲) یہ ایک صحیح درجہ کی حدیث ہے اور محدثین کی اصطلاح میں خبر واحد ہے، لیکن قرآن اور متواتر حدیث کے درجہ کی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اس کا انکار کردے تو اس کو کافر نہیں کہا جا سکتا۔

(۶) بعض نصوص ذریعۂ ثبوت کے اعتبار سے صحت اصطلاحی سے بھی کم درجہ کی ہوتی

ہیں، اور ان کے اندر ایک سے زائد معنوں کا احتمال بھی ہوتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے کسی چیز کو قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا ہے۔ (ابوداود، بیوع، باب فی الرجل یبیع ما لیس عندہ، حدیث ۳۵۰۳، و النسائی) نیز قبضہ سے کون سی کیفیت مراد ہے؟ یہ متعین نہیں ہے۔

بلکہ بسا اوقات محدثین کی اصطلاح کے مطابق وہ ضعیف بھی ہوتی ہے مگر اس کے مؤیدات موجود ہوتے ہیں، جیسے حدیث "ادرأو الحدود بالشبهات ما استطعتم" کہ جہاں تک ہو سکے حدود (شریعت کی مقررہ سزاؤں) کو ٹالو، نافذ کرنے میں جلدی نہ کرو، کتب حدیث میں یہ ضعیف سندوں سے روایت کی گئی ہے، لیکن اس کے خارجی مؤیدات موجود ہیں۔

(۷) جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا بعض نصوص میں ظاہری اعتبار سے تعارض ہوتا ہے، جیسے آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" اس شخص کی نماز ہی نہیں ہوگی جو سورۂ فاتحہ کی قرارت نہ کرے (ابوداود، کتاب الصلاۃ، باب من ترک القراءۃ، حدیث ۸۲۲)، اور دوسری حدیث میں ہے: "إذا صليتم فأقيموا صفوفكم ثم ليؤم أحدكم، فإذا كبر فكبروا ... وإذا قرأ فأنصتوا" (مسلم، باب التشہد فی الصلاۃ، حدیث ۴۰۴)، پہلی حدیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام، مقتدی اور منفرد سب کو سورۂ فاتحہ پڑھنی ہے، اور دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ مقتدی کو سورۂ فاتحہ نہیں پڑھنی چاہئے۔

(۸) بعض مسائل میں قرآن وحدیث کی ہدایت موجود نہیں ہوتی، صحابہ کے آثار ہوتے ہیں، لیکن ان کے درمیان اختلاف رائے ہوتا ہے، جیسے مفقود الخبر شخص کی بیوی کے لیے حضرت عمرؓ نے چار سال انتظار کرنے کا فیصلہ کیا اور حضرت علیؓ نے شوہر کی ہم زمانہ لوگوں کی موت تک انتظار کرنے کا۔

(۹) بعض دفعہ ایک مسئلہ میں صراحتاً کوئی آیت، حدیث یا صحابہ کی رائے موجود نہیں ہوتی، اس میں قیاس کی ضرورت ہوتی ہے، اور قیاس کی دو الگ الگ جہتیں پائی جاتی ہیں، مثلاً: ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کے خون چڑھانے کا مسئلہ ہے، ایک طرف وہ

حدیث ہے جس میں ایک عورت کے لیے دوسرے انسان کے بال کے استعمال کو منع کیا گیا ہے، دوسری طرف شریعت کا یہ حکم ہے کہ بچہ مدت رضاعت میں عورت کا دودھ پی سکتا ہے، پہلے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا خون چڑھانا جائز نہ ہو، کیوں کہ یہ جزو انسانی سے فائدہ اٹھانا ہے، دوسرے حکم کا تقاضا ہے کہ جائز ہو، کیوں کہ جب غذا کے طور پر جزو انسانی کا استعمال جائز ہے تو دوا کے طور پر بھی اسے جائز ہونا چاہئے، اب مجتہد کو متعین کرنا ہے کہ اس مسئلہ میں کون سی جہت پیش نظر رکھنی چاہئے؟۔

(۱۰) بعض دفعہ نصوص کا لغوی معنی تو واضح ہوتا ہے، لیکن اس کی مراد عرف سے متعین ہوتی ہے، اور عرف کی تبدیلی کے لحاظ سے احکام بدلتے ہیں، جیسے نفقہ کی سلسلہ میں اللہ تعالی نے حکم دیا: "وعلى المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف" (بقرہ ۲۳۳)، لیکن نفقہ میں معروف مقدار کیا ہے؟ اس کے لیے کوئی ایک پیمانہ نہیں ہے، احوال زمانہ کے لحاظ سے اس کو متعین کیا جاتا ہے۔

اس طرح یہ دس صورتیں بنتی ہیں، ان میں سے پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ تقلید کی، بقیہ نو قسمیں وہ ہیں جن میں اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والوں کو اجتہاد کی اور نہ رکھنے والوں کو تقلید کی ضرورت پیش آتی ہے، جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی عام طور پر وہ اجماعی اور متفق علیہ ہیں، اور جن میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم ان میں اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے۔

اجتہاد کی نزاکت و دشواری

ان مسائل کو حل کرنے میں مجتہد کو جو آبلہ پائی کرنی پڑتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے جاننا چاہیے کہ مجتہد کو کم سے کم یہ کام کرنے پڑتے ہیں:

(الف) اس بات کی تحقیق کہ یہ نصوص مستند طور پر ثابت ہیں یا نہیں؟ اور یہ کوئی معمولی کام نہیں ہے، کیوں کہ احکام سے متعلق مختلف درجات کی احادیث کی تعداد کم و بیش چار



ہزار سے زیادہ ہے، اتنی ساری احادیث کی سند کی تحقیق، راویوں کے احوال کی تلاش اور درایت اور واقعاتی پہلو سے اس کے معتبر اور نامعتبر ہونے یا قابل عمل اور ناقابل عمل ہونے کا فیصلہ کرنا، یہ سب نص کی تحقیق میں داخل ہے۔

(ب) مجتہد کا دوسرا کام متعارض روایات میں تطبیق وترجیح، نیز یہ معلوم کرنا ہے کہ ان میں سے کوئی نص منسوخ تو نہیں ہے؟ اس کے لیے نصوص کے وسیع ذخیرہ پر عمیق نظر اور شریعت کے مزاج و مذاق سے آگہی ضروری ہے۔

(ج) مجتہد کا تیسرا کام یہ ہے کہ نصوص میں جو کلمات وارد ہوئے ہیں وہ ان کا مفہوم متعین کرے، اس میں دو باتیں شامل ہیں: یہ بھی کہ الفاظ کا لغوی معنی متعین کیا جائے، اور دیکھا جائے کہ اس سے ظاہری معنی ہی مراد ہے، یا ظاہر اور متبادر معنی سے الگ کوئی اور معنی مراد ہے؟ کیوں کہ بعض دفعہ کوئی بات بطور تشبیہ کہی جاتی ہے، بعض اوقات لفظ عام ہوتا ہے اور مراد خاص ہوتی ہے، بعض دفعہ ایک لفظ کے کئی معانی ہوتے ہیں اور قرائن سے معلوم کرنا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ مشترک کا کون سا معنی مراد ہے؟

دوسرے تعبیر کے لب ولہجہ سے یہ بات متعین کرنی ہوتی ہے کہ شارع کا مقصود کیا ہے؟ مثلاً: امر وجوب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اباحت کے لیے بھی اور استحباب کے لیے بھی، اس کے علاوہ ایک صورت امر ارشادی کی بھی ہوتی ہے، نص کے لب ولہجہ اور قرائن کی روشنی میں یہ بات متعین کی جاتی ہے کہ یہاں کون سا معنی مراد ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لیے عربی لغت، عربی زبان کے قواعد، اور اصول فقہ پر وسیع نظر ضروری ہے۔

(د) جن مسائل میں کوئی نص موجود نہ ہو ان میں مجتہد کو دوسرے نظائر کو سامنے رکھتے ہوئے قیاس سے کام لینا ہوتا ہے، اور قیاس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے کتاب وسنت میں آنے والے حکم کی علت دریافت کی جائے اور پھر جو مسائل درپیش ہیں ان پر اس علت کو منطبق کیا جائے، اس کے لیے گہری بصیرت اور خداداد ذہانت مطلوب ہے، ظاہر ہے کہ یہ کام عوام تو کیا؟ عام علماء بھی نہیں کرسکتے، بلکہ اس کے لیے غیر معمولی علم بھی مطلوب ہے،

تقلید شخصی

اصل اور اس تقلید کے بارے میں تو کسی کلام کی گنجائش نہیں، جب تقلید شخصی کے بارے میں جو اعتراض ہے اسے اگر دیکھا جائے تو خود عہد نبوی میں تقلید شخصی کی مثالیں موجود ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مختلف علاقوں میں صحابہؓ کو بھیجتے اور اس علاقہ کے لوگوں کے لیے ہدایت ہوتی کہ وہ ان کی ہدایات پر عمل کریں، جیسے حضرت ابوعبیدہ بن جراحؓ کو مدینہ بھیجا گیا، حضرت علی اور حضرت معاذ بن جبل یمن بھیجے گئے، عہد فاروقی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو خاص طور پر کوفہ بھیجا گیا، خود حضرت عمرؓ نے ان کے بارے میں فرمایا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کو بھیج کر میں نے اپنی امت کے لیے ان کو پسند کیا۔ "رضیت لامتی ما رضی لها ابن ام عبد" [illegible] ظاہر ہے کہ وہاں لوگ ان ہی کے فتاویٰ پر عمل کرتے تھے اور اسی ارشاد نبوی کی وجہ سے صحابہ و تابعین حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے کو خصوصی اہمیت دیتے تھے۔ یہ سب تقلید شخصی ہی کی صورتیں ہیں۔

بعد میں شخصی تقلید کو علماء نے واجب قرار دیا، لیکن بقول حضرت مولانا اشرف علی تھانوی یہ واجب لغیرہ ہے، یعنی تقلید شخصی بذات خود واجب نہیں ہے، سد ذریعہ کے طور پر واجب ہوئی ہے، یوں کہ فقہاء کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے، ان میں بعض رائیں انسان کے لیے سہولت کا باعث ہیں، لیکن وہ قرآن و حدیث سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اور انسانی کوشش میں اس طرح کی خامی کا پایا جانا اس کی عظمت یا اس کے اخلاص کے منافی نہیں ہے۔ اگر مختلف فیہ مسائل میں مطلق تقلید کی اجازت دے دی جاتی تو لوگ قرآن و حدیث کی اتباع کے بجائے خواہش نفس کی اتباع میں گرفتار ہو جاتے، اور مختلف فقہاء کی اس رائے کو لے لیتے جو ان کے مفاد کے مطابق ہوتی، امام احمد، یحییٰ بن سعید قطان اور معمر بن راشد جیسے کبار محدثین سے مشترک طور پر ایک عبرت انگیز مضمون منقول ہے، اس جگہ اس کا ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں، فرماتے ہیں

''اگر کوئی شخص گانا سننے اور بیویوں سے غیر فطری راستے سے لطف اندوزی کے جواز کے سلسلے میں اہل مدینہ کے قول کو لے لے، متعہ کے جواز کے سلسلہ میں بعض اہل مکہ کے قول کو لے لے، اور مسکر نبیذ پینے کے جواز کے سلسلہ میں بعض اہل کوفہ کے قول کو اختیار کر لے، تو وہ بدترین مخلوق قرار پائے گا''۔ (ماہنامہ تلخیص از ۲۰ء ۱۹۹۲ء بیہ علوم الحدیث لابن کثیر ص ۹۵)

اس لیے یہ بات بہتر سمجھی گئی کہ تمام مسائل میں کسی ایک ایسے فقیہ کی تقلید کی جائے جس نے اپنے اجتہاد میں زندگی کے بیشتر مسائل کا احاطہ کیا ہو، تا کہ اتباع ہوئی کا دروازہ بند ہو جائے اور لوگ کتاب و سنت کی پیروی پر قائم رہیں۔

تقلید میں اعتدال

البتہ پورے عہد تقلید میں دو باتوں کا لحاظ رکھا گیا، ایک یہ کہ جو نئے مسائل پیدا ہوں ان میں اجتہاد کیا جائے، تا کہ امت کسی بھی مسئلہ میں تاریکی میں اور شریعت کی روشنی سے محروم نہ رہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ''تخریج مسائل'' یا ''تحقیق مناط'' کہتے ہیں، اور علماء متفق ہیں کہ یہ اجتہاد کی ایسی صورت ہے جو قیامت تک باقی رہے گی، یہی وجہ ہے کہ کسی دور میں یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوا کہ اب مجتہد نہیں رہے تو فلاں فلاں مسائل کیسے حل ہوں گے؟

دوسرے چوں کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کی اتباع ہی مقصود ہے اور ہر اجتہاد میں خطا کا احتمال موجود ہے، اس لیے اگر امام کی کوئی رائے واضح طور پر نص سے متعارض ہو (جس کا فیصلہ کرنا بھی ہر کہہ و مہ کے بس کی بات نہیں، بل کہ مجتہد فی المذہب یا دین دار و باصلاحیت علماء کا بورڈ ہی کر سکتا ہے)، یا عصری تبدیلیوں کی وجہ سے احتیاط کے خلاف ہوگئی ہو، یا شریعت کے بنیادی مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہاں امام کے قول کو ترک کر دیا جاتا ہے، مذاہب اربعہ میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس جگہ صرف فقہ حنفی سے اس کی ایک ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

۱- امام ابوحنیفہ کے نزدیک دار الحرب میں ربا جائز ہے، لیکن بعد کے علماء احناف خاص کر علمائے ہند نے اس رائے پر فتویٰ نہیں دیا، کیوں کہ یہ رائے بظاہر صحیح اور صریح نصوص سے متعارض ہے۔

۲- امام ابوحنیفہ کے یہاں چہرہ اور گٹوں تک ہاتھ عورت کے ستر میں داخل نہیں ہے، لیکن متاخرین احناف نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے اور فتنہ کو دیکھتے ہوئے عورت کے لیے نامحرموں سے ان کے چھپانے کو بھی واجب قرار دیا۔

۳- امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کوئی مرد لاپتہ ہو جائے تو عورت کو اس کے ہم عمر لوگوں کے انتقال تک انتظار کرنا چاہئے، جیسا کہ حضرت علیؓ کا فیصلہ ہے، لیکن بعد کے فقہاء نے دیکھا کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت و عصمت کی حفاظت ہے اور اتنا طویل انتظار عورت کی عزت و آبرو کو خطرہ میں ڈال سکتا ہے، اس لیے انھوں نے حضرت عمرؓ کے فیصلہ یعنی امام مالک کے فیصلہ کو قبول کیا اور اسی پر فتویٰ دیا۔

اس طرح کی سیکڑوں مثالیں فقہاء کے یہاں موجود ہیں، فقہ شافعی میں بھی کم از کم بیس مسائل میں امام شافعی کے قول جدید کے بجائے قول قدیم کو فقہائے شوافع نے اختیار کیا، اسی بنیاد پر ایک مستقل اصول "الخروج من الخلاف" تمام فقہاء کے یہاں پایا جاتا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ایسے طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ اس کے درست ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہو، اس میں اصل مقصود فقہاء کے اختلاف سے بچنا نہیں ہے، بلکہ ان نصوص کی مخالفت سے بچنا ہے جن پر مختلف فقہاء نے اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہے۔

تقلید کی حقیقت ہی یہ ہے کہ "جس شخص کی بات شریعت میں دلیل کا درجہ نہ رکھتی ہو اس کی بات کو دلیل پوچھے بغیر اس گمان کے تحت مان لیا جائے کہ اس نے قرآن وحدیث کو درست طور پر سمجھا ہے، لیکن اس میں خطا کا احتمال بھی موجود ہے"، اگرچہ تقلید کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی گئی ہیں لیکن ان سب کا ماحصل یہی ہے، گویا مقلد تین باتوں کو مانتے ہوئے کسی فتویٰ پر عمل کرتا ہے: اول یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرح اس امام کی بات بذات

خود مجتہد و دلیل نہیں، دوسرے تقلید کا اصل مقصود کتاب و سنت کی پیروی ہے، تیسرے امام
مجتہد نبی کی طرح معصوم نہیں ہے، اس لیے اس کی رائے میں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔

اب کون دیانت دار اور منصف مزاج شخص کہہ سکتا ہے کہ تقلید کرنے والا اپنے امام کو
رسول کا درجہ دیتا ہے، تقلید اور اجتہاد کی تعریف تو ایک علمی بحث ہے، لیکن اگر آپ کسی عام
آدمی سے بھی دریافت کریں کہ مثلاً تم ظہر میں دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کیوں پڑھتے
ہو؟ فرض ظہر سے پہلے کی دو رکعت کس کی سنت ہے؟ اور دو رکعت فرض کس کے حکم سے ادا
کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ یہ دو رکعت رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے اور اس دو
رکعت فرض کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، کوئی یہ نہیں کہے گا کہ یہ امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کی سنت
ہے یا انھوں نے حکم دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تقلید کی حیثیت کسی ماہر فن کی رائے سے
فائدہ اٹھانے کی ہے، لیکن عالم یا عامی ہر ایک کا مقصود اللہ اور اس کے رسول ہی کی اطاعت
ہے، اسی لیے بہت سے مقلد علماء، خاص کر ہمارے علماء دیوبند نے تقلید میں بھی غلو اور جمود
کو منع کیا ہے۔

بدگمانی اور غلط فہمی کا سوال یہ ہے کہ بعض حضرات فقہ کو کتاب اللہ اور سنت رسول کے
مقابل ایک الگ شی قرار دیتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ فقہ کتاب اللہ اور سنت
رسول سے کشید کیا ہوا عطر ہے، نہ کہ اس کے مقابل کوئی چیز، مثلاً اگر کسی شخص کو نیت سے
لے کر سلام تک نماز کے احکام دیکھنے ہوں تو اسے سیکڑوں حدیثیں دیکھنی ہوں گی، پھر
راویوں کے حالات معلوم کر کے ان کے درجات متعین کرنے ہوں گے، متعارض روایات میں
ترجیح دینی ہوگی، اور نہ جانے کتنے الفاظ کی لغوی تحقیق کرنی پڑے گی، شاید اس کے لیے
سالہا سال مطلوب ہوں، لیکن اگر آپ فقہ کی کتابوں میں "باب صفۃ الصلاۃ" نکال لیں تو
دو تین صفحات میں آپ کو ان تمام مباحث کا نچوڑ مل جائے گا اور نیت سے لے کر سلام تک
کے تمام احکام آپ کے سامنے آجائیں گے، اس لیے انصاف کی بات یہ ہے کہ ہمیں فقہاء کا
ممنون و شکر گزار ہونا چاہیے کہ انھوں نے عام مسلمانوں کے لیے قرآن و حدیث پر عمل

کرنے کو آسان کر دیا ہے۔ اس جگہ امام ظاہریہ علامہ ابن حزم اندلسی کی یہ چشم کشا عبارت بھی اہمیت کی حامل ہے:

"جميع ما استنبطه المجتهدون معدود من الشريعة ،
وإن خفي دليله على العوام ، ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة
إلى الخطأ، وأنهم يشرعون ما لم يأذن به الله ، وذلك ضلال
من قائله عن الطريق" (كما في الميزان الكبرى للشعراني ١/ ١٦)

ائمۂ مجتہدین نے جو کچھ استنباطات کیے ہیں ان کا شمار شریعت میں ہے اگر چہ اس کی دلیل عوام سے مخفی ہو، جس نے اس بات کا انکار کیا گویا اس نے ائمہ کو خطأ کی جانب منسوب کیا اور یہ کہا کہ وہ لوگ ایسے احکام مقرر کرتے ہیں جن کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی ہے، اس طرح کی بات سراسر صراط مستقیم سے بھٹکنے کے مرادف ہے۔

رہ گیا اس تقلید شخصی کا ائمہ اربعہ میں منحصر ہو جانا تو ایسا نہیں ہے کہ کچھ لوگوں نے کسی جگہ بیٹھ کر اس پر اتفاق کر لیا ہو، بل کہ یہ ایک غیبی فیصلہ ہے، چوں کہ ان فقہاء کی آراء کتاب و سنت اور منشأ شریعت سے قریب محسوس کی گئیں اور ان کے اجتہادات زندگی کے تمام شعبوں میں موجود ہیں اس لیے امت میں انھیں خاص طور پر پذیرائی حاصل ہوئی، جیسے قراءت و تجوید میں قراءات سبعہ، یا قراءات عشرہ کو جو مقبولیت حاصل ہوئی ہے وہ دوسری قراءتوں کو حاصل نہیں ہو سکی، یا جیسے احادیث صحیحہ کے بہت سے مجموعے مرتب ہوئے لیکن صحیحین کو جو قبول عام و تام حاصل ہوا وہ کسی اور تالیف کے حصہ میں نہیں آیا، اسی طرح یہ ایک غیبی فیصلہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو من جانب اللہ جو قبولیت حاصل ہوئی وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی، اس میں کسی تعصب اور تنگ نظری کو دخل نہیں ہے اور شاید اس کی مصلحت یہ بھی ہو کہ مذاہب اربعہ نے اجتہاد و استنباط کی مختلف جہتوں کو، فقہائے صحابہ کے اکثر اقوال کو اور قیاس کے مختلف پہلوؤں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے، گویا یہ بحیثیت مجموعی پوری شریعت اسلامی کے

ترجمان اور قرآن وحدیث کی تعلیمات کی لیے شرح وبیان ہیں، اس لیے اس پر معترض ہونا ایک طرح سے خدا کے فیصلہ پر معترض ہونا ہے۔

تیسرا سبب

بعض حضرات کے لیے فقہاءِ کرام کا کثرتِ اختلاف بھی موجب تشویش بنا ہوا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب ان حضرات علماء میں اس قدر اختلافات ہیں، اور ہر ایک قرآن وحدیث ہی کا حوالہ دیتا ہے، نیز ہر ایک دوسرے کی رائے کو مرجوح قرار دینے کی کوشش بھی کرتا ہے: اس لیے کسی ایک کے صحیح موقف پر ہونے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی، بہتر یہ ہوگا کہ خود ہی نصوص قرآن وحدیث کو سمجھ کر عمل کیا جائے۔

جیسا کہ یہ بات وضاحت کے ساتھ آچکی کہ حضرات فقہاء رحمہم اللہ نے اپنی پوری محنت اور صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مختلف اور متعارض نصوص سے حکم شرعی مستنبط کرنے کی کوشش فرمائی ہے اور اس کے لیے کچھ اصول وضع کیے ہیں جو قرآن وحدیث ہی سے ماخوذ ہیں، ظاہر بات ہے کہ یہ اجتہادی کوششیں ہیں جن کے نتیجہ میں اختلاف کا پایا جانا لازمی امر ہے جو از روئے شرع محمود اور پسندیدہ اختلاف ہے، فقیہ عصر مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمہ اللہ نے اختلافات ائمہ کے برحق اور ناگزیر ہونے کے سلسلہ میں ایک بصیرت افروز مضمون تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ ہدیۂ ناظرین کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، فرماتے ہیں:

> ''علماء کے اختلاف کا ختم ہو جانا ناممکن ہے، اور اس کی تمنا رکھنے والا بہت بڑا احمق ہے، اس لیے کہ علماء کا اتفاق صرف اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ قرآن وحدیث میں ہر شخص سے متعلق ہر فعل کی ہر کیفیت کا حکم منصوص ہو، اور یہ ناممکن ہے، کیوں کہ دنیا میں انسان غیر محصور ہیں، پھر ہر شخص کے افعال غیر محصور، اور ہر فعل کی کیفیات اور احکام غیر محصور، پس اگر ایسی کتاب نازل کردی جاتی جس میں یہ سب کچھ صراحتاً مذکور ہوتا تو نہ اس کی

حفاظت ممکن ہوتی، نہ اس کا نقل کرنا انسان کے قدرت میں ہوتا، اور نہ ہی اس سے استفادہ کی کوئی صورت ممکن ہوتی۔

پس ضروری ہوا کہ قرآن وحدیث میں جزئیات کی بجائے کلیات مذکور ہوں جن سے ہر جزئیہ کا حکم مستنبط کیا جائے، اور کلیات سے استنباط میں انسان کے عقل وفہم کا دخل ہوتا ہے اور عقول کی سطحیں مختلف ہوتی ہیں جس کی وجہ سے مسئلہ میں اختلاف پیدا ہوجاتا ہے، بعض دفعہ جزئیہ ایک ہوتا ہے اور کلیات بھی فریقین کے درمیان مسلم ہوتے ہیں مگر اختلاف اس میں ہوتا ہے کہ یہ جزئیہ کس کلی کے تحت درج ہے۔

مثال کے طور پر جج کے سامنے مدعی اور مدعیٰ علیہ کے وکلاء بحث کرتے ہوئے اختلاف کرتے ہیں، جزئیہ ایک ہے، جن قوانین سے وہ اپنے اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرتے ہیں وہ ایک ہی حکومت کے قوانین ہیں، اور فریقین کے مابین مسلم بھی ہیں، مگر اختلاف یوں ہوتا ہے کہ مثلاً مدعی کا وکیل کہتا ہے کہ فلاں قانون کی رو سے اس کیس میں مدعی علیہ کو سزا ہونی چاہیے، اور مدعی علیہ کا وکیل یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ کیس اس قانون کے تحت نہیں آتا جو مدعی کے وکیل نے بیان کیا، بلکہ دوسرے قانون سے مناسبت رکھتا ہے جس کی رو سے مدعی علیہ بری قرار پاتا ہے، دونوں میں خوب بحث ہوتی ہے، ہر ایک اپنے اپنے ترجیحی دلائل پیش کرتا ہے، بالآخر جج دونوں میں سے جس کے دلائل راجح پاتا ہے اس کی جانب فیصلہ دے دیتا ہے، مگر دوسرے وکیل کی نہ اجازت سلب کی جاتی ہے اور نہ اس کو سزا دی جاتی ہے، اور نہ ہی اسے برا سمجھا جاتا ہے بلکہ آئندہ مقدمات میں اسے بدستور بحث کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔

اسی طرح علم علاج میں بھی بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، ایلوپیتھی،

ہومیوپیتھی، یونانی اور ویدک وغیرہ کے تو اصول ہی مختلف ہیں، چنانچہ ایلوپیتھی میں علاج بالضد ہوتا ہے، اور ہومیوپیتھی میں علاج بالمثل، پھر ہر طریقۂ علاج میں مرض کی تشخیص، اس کے اسباب اور تجویز دوا اور خوراک وپرہیز اور دوا کی مقدار، دوا کی خوراکوں کی تعداد اور دوا کے طریقۂ استعمال میں اختلاف ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود اس اختلاف کو کوئی برا نہیں سمجھتا، حکیموں اور ڈاکٹروں کے آپسی اختلاف کو دیکھتے ہوئے کوئی شخص ان سے اپنا علاج کرانا نہیں چھوڑتا، بلکہ جس حکیم یا ڈاکٹر پر اعتماد ہوتا ہے اسی سے علاج کرایا جاتا ہے۔

علماء کا اختلاف اس سے بہت کم درجہ رکھتا ہے اس لیے کہ ان کے اصول متحد ہیں، اس کے باوجود اس اختلاف کو برا کہا جاتا ہے، ائمۂ کرام کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے، حقیقت میں یہ نتیجہ ہے دین اور علم دین کی طرف سے بے توجہی اور بے رغبتی کا، علاجِ جسمانی کی اہمیت ہے اس لیے ڈاکٹروں کا اختلاف علاج سے مانع نہیں بنتا، اس کے برعکس باطنی امراض کے علاج کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی، دین کی قلب میں اہمیت نہیں، اس لیے اختلاف علماء کو حیلہ بنا کر خودرائی کی راہ ہموار کی جاتی ہے۔

معلوم ہوا کہ خوئے بدرا بہانۂ بسیار، تو ہی اگر نہ چاہے تو باتیں ہزار ہیں، دنیاوی فائدہ کے لیے انسان ہزار اختلافات کو گوارہ کرتے ہوئے اپنے پسندیدہ شخص کی اطاعت بآسانی قبول کر لیتا ہے اور دین کا معاملہ جو اس سے بھی اہم ہے اس میں اختلاف علماء کو بہانہ بنا کر من مانی اور خودرائی کرنا چاہتا ہے۔

چوتھا سبب

چوتھا اہم سبب مصادر شریعت میں سے بعض (خواہ ان کی حیثیت اصل مصدر کی ہو یا ذیلی مصدر کی، مثلاً اجماع، عمل متوارث اور آثار موقوفہ) کو دانستہ یا نادانستہ طور سے نظر انداز کرنا ہے۔

اجماع

علامہ ابن جوزیؒ (م ۵۹۷ھ) نے اپنی کتاب "تلبیس ابلیس" میں ان بہتر باطل فرقوں کو تفصیل سے گنایا ہے جو حسب فرمانِ نبوی ناری ہیں، ان میں "فرقۂ نظامیہ" (نظام معتزلی کے متبعین) کا ذکر کیا ہے جن کی گمراہیوں میں سے اجماع، قیاس اور اخبار آحاد کی حجیت کا انکار ہے۔ اسی طرح "ظاہریہ" کا ذکر کیا ہے جو اجماع وقیاس کے منکر ہیں۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کی عبارت کا حاصل بھی یہی ہے کہ جو شخص اجماع کو نہیں مانتا وہ "اہل السنۃ والجماعۃ" سے خارج ہے، اپنی کتاب "منہاج السنۃ" (۲۷۲/۳) میں فرماتے ہیں:

> "فإن أهل السنة تتضمن النصَّ، والجماعة تتضمن الإجماع، فأهل السنة والجماعة: هم المتبعون للنص والإجماع"، یعنی: السنۃ کا لفظ نص کو متضمن ہے، اور جماعت کا لفظ اجماع کو شامل ہے، پس "اہل السنۃ والجماعۃ" وہ لوگ ہیں جو نص اور اجماع کے متبع ہیں۔

رہی یہ بات کہ غیر مقلدین حضرات بھی اجماع کا انکار کرتے ہیں؟ تو یہ بات اظہر من الشمس ہے، نواب صدیق حسن خان بھوپالیؒ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں جو انھوں نے اپنے رسالہ "افادة الشیوخ" (ص ۱۲۱) میں تحریر فرمائی ہے:

''خلاف است در امکانِ اجماع فی نفسہ ، و امکانِ علم بداں ، و امکانِ نقلِ آں بسوئے ما، وحق عدم است...... و بر تقدیر تسلیم ایں ہمہ خلاف است دراں کہ حجت شرعی است یا نہ؟ مذہب جمہور حجیت اواست، ودلیل برآں نزد اکثر سمع است فقط ، نہ عقل ...... وحق عدم حجیت او است ۔ واگر تسلیم کنیم کہ حجت است ، وعلم بداں ممکن ، پس اقصی ما فی الباب آنست کہ مجمع علیہ حق باشد ، ولازم نمی آید ازیں وجوب اتباع او''۔

ترجمہ: اس میں اختلاف ہے کہ اجماع فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں؟اور اجماع کا علم ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اور اجماع ہم تک منقول ہوکر آسکتا ہے یا نہیں؟اور حق بات یہ ہے کہ یہ سب باتیں ناممکن ہیں ......اور یہ سب باتیں مان لینے کے صورت میں پھر اس میں اختلاف ہے کہ وہ حجت شرعیہ ہے یا نہیں؟ جمہور (اہل السنۃ والجماعۃ) کا مذہب یہ ہے کہ وہ حجت ہے۔اور اس کی دلیل اکثر کے نزدیک صرف نقلی ہے، عقلی کوئی دلیل نہیں ہے ......اور حق بات اس کا حجت نہ ہونا ہے...... اور اگر ہم مان لیں کہ حجت ہے اور اس کا علم ممکن ہے،تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ جس بات پر اجماع ہوا ہے وہ بات حق ہوگی ،مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی پیروی واجب ہو۔اھ

حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ نواب صاحبؒ کی مذکورہ بالا عبارت اور اس کا ترجمہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

''نواب صاحب نے مذکورہ عبارت میں حجیت اجماع کا صرف انکار ہی نہیں کیا بلکہ دو عجیب باتیں بھی کہی ہیں: (۱) جمہور جو اجماع کو حجت شرعیہ مانتے ہیں تو وہ دلیل نقلی کی وجہ سے، یعنی سورۂ نسار

کی آیت نمبر ۱۱۵ ﴿ویتبع غیر سبیل المؤمنین﴾ کی وجہ سے حجت مانتے ہیں، نواب صاحب کے نزدیک حجیت اجماع پر کوئی عقلی دلیل نہیں ہے اور مسئلہ کا مدار صرف سمعی دلیل پر رکھنا نواب صاحب کے نزدیک درست نہیں، دلیل عقلی بھی ضروری ہے۔ حالانکہ یہ مزاج تو معتزلہ کا ہے، نواب صاحب تو اصحاب ظواہر میں سے ہیں انھیں عقل سے کیا سروکار؟ مگر جب حجیت اجماع کے انکار کی ضرورت پیش آئی تو عقل کی اتنی اہمیت بڑھ گئی (کہ قرآن کی آیت بھی کافی نہیں)۔ فیا للعجب۔ (۲) نواب صاحب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بصورت اجماع وہ بات برحق ہوسکتی ہے جس پر اجماع منعقد ہوا ہے، مگر پھر یہ گل کھلاتے ہیں کہ: "اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ: "اس حق بات کی پیروی واجب ہو"... ماشاء اللہ! چشم بددور، جب اس حق کی پیروی واجب نہ ہوگی تو کیا اس کے مقابل جو باطل ہے اس کی پیروی کی جائے گی؟ ع: بریں عقل و دانش بباید گریست۔ (ملاحظہ ہو: مقدمہ "حدیث اور اہل حدیث"، اور "رحمۃ اللہ الواسعۃ" ۲/۷۳۵)

اس میں شبہ نہیں کہ آیت کریمہ ﴿ویتبع غیر سبیل المؤمنین﴾ اور حدیث نبوی **"لا تجتمع أمتي على ضلالة"** کا عموم دلالت کرتا ہے کہ امتِ مسلمہ کے ہر دور کا اجماع حجت ہے، لیکن اجماع کا سب سے اعلیٰ فرد حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے صحابہؓ کو اللہ تعالیٰ نے حق کا معیار قرار دیا ہے، خصوصاً حضرات خلفائے راشدین کہ ان کے کسی بھی اقدام عمل کو اللہ تعالیٰ نے معروف اور خیر محض بتایا ہے، اسی طرح ان حضرات کے کسی کام سے لوگوں کو منع کرنے کو نہی عن المنکر کی سند عطا فرمائی ہے، اور خصوصیت سے نماز اور زکوٰۃ کے متعلق ان کے اختیار کردہ طریقے اور نظام عمل کو فریضۂ اقامت صلاۃ و ایتاء زکوٰۃ کی انجام دہی قرار دیا ہے، ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا

الزَّكٰوةَ وَأَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْأُمُوْرِ ﴿ سورۂ حج، آیت ۴۱﴾ کہ یہ لوگ تو ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ (خود بھی) نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ دیں اور (دوسروں) کو بھی نیک کاموں کے کرنے کو کہیں، اور برے کاموں سے منع کریں، اور سب کاموں کا اختیار تو خدا ہی کے اختیار میں ہے۔

لہذا عہد خلافت راشدہ کے اجماعی مسائل کی خلاف ورزی ہرگز جائز نہیں ہوگی، چنانچہ تراویح کی بیس رکعات، ایک مجلس کی تین طلاقوں کا تین شمار ہونا، متعہ کی حرمت، جمعہ کی اذان اول کا اضافہ، قرآن کریم کو ایک صحیفہ میں جمع کرنا، یا مصحف عثمانی ہی کا سب کو پابند کیا جانا وغیرہ، یہ سب امور غیر مختلف ہیں، اگر چہ آں حضرت ﷺ نے انھیں نہ کیا ہو یا آپ ﷺ سے ان کے خلاف کوئی خبر واحد صحیح ہی کیوں نہ منقول ہو، اسی کے ذیل میں عورتوں کو مسجد میں جانے سے ممانعت بھی داخل ہے، اگر چہ اس پر اجماع تو منعقد نہیں ہوا، تاہم حضرت عمرؓ کے منع فرمانے سے اتنا ضرور معلوم ہوا کہ یہ منکر ہے ورنہ وہ اس سے منع نہ فرماتے۔

عملِ متوارث

اجماع ہی کی طرح دور نبوی سے بطور توارث وتعامل منقول ہونے والا عمل بھی ہے، جو احکام و مسائل دور صحابہ میں اجماعی رہے ہوں، یا بطور سنت مشہورہ معروف ومتداول رہے ہوں عموماً بعد کے لوگوں تک وہ بطریق تعامل وتوارث ہی پہونچے ہیں، اس لیے ان میں قطعیت وتیقن بہ نسبت اخبار آحاد کے زیادہ ہوتا ہے، اسی لیے امت مسلمہ کے چاروں فقہی مذاہب، صحابہؓ سے منقول عمل متوارث کو اہمیت دیتے آرہے ہیں، اور فقہ حنفی میں تو عمل متوارث کی اہمیت بہت ہی زیادہ ہے، کیوں کہ درج ذیل آیات کریمہ عمل متوارث کی اہمیت ونزاکت کو بتا رہی ہیں جن سے غض بصر ممکن ہی نہیں ہے:

(۱) ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ

وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا﴾ [سورۂ نور، آیت ۵۵]

ترجمہ: تم میں جو لوگ ایمان لاویں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا، جیسے ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی، اور جس دین کو ان کے لیے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لیے قوت دے گا، اور ان کے اس خوف کے بعد اس کو مبدل بہ امن کر دے گا۔

(۲) ﴿اَلَّذِيْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِى الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَلِلّٰهِ عَاقِبَةُ الْاُمُوْرِ﴾ [سورۂ حج، آیت ۴۱]

ترجمہ: یہ لوگ تو ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ (خود بھی) نماز کی پابندی کریں اور زکوۃ دیں اور (دوسروں) کو بھی نیک کاموں کے کرنے کو کہیں، اور برے کاموں سے منع کریں، اور سب کاموں کا اختیار تو خدا ہی کے اختیار میں ہے۔

پہلی آیت میں صحابہؓ کو خطاب کر کے انھیں خلافت دیے جانے، روئے زمین میں ان کے قدم جمائے جانے، اور ان کے حق میں امن عام کا وعدہ کیا جا رہا ہے تا کہ وہ لوگ بے خوف وخطر اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں، اور دین اسلام کی اشاعت کریں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ وعدہ پورا فرمایا، اور حضرات خلفائے راشدین کو یکے بعد دیگرے خلافت دی گئی، اور ان حضرات نے اسلام کے ستون بلند ومضبوط کیے، اور اس کے احکام کو نافذ کر کے نمونہ قائم کر گئے۔

دوسری آیت میں فقرائے مہاجرین جن کو اپنا گھر بار چھوڑ کر ہجرت کرنے، اور مفلسی وبے بسی کی زندگی گذارنے پر مجبور کیا گیا تھا ان کو بشارت دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں ضرور اپنی زمین میں حکومت عطا کرے گا، اور ان کی پیشگی ستائش کی گئی ہے کہ وہ لوگ حکومت پا کر اللہ کے دین کی خدمت کریں گے، خود بھی اقامت نماز اور ادائیگی زکوۃ کا اہتمام کریں گے، اور دوسروں کو بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں گے۔

ان آیتوں میں اس حقیقت کی جانب اشارہ ہے کہ خلفائے راشدین کے عہد میں بلاد اسلامیہ میں مختلف پہلوؤں سے نفاذ شریعت کے سلسلہ میں جو کوششیں کی گئیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی پسندیدہ ہیں، ان کے زمانہ میں جس کسی مسئلہ پر تمام یا تقریباً اتفاق ہو گیا، خواہ وہ کسی ایک اسلامی شہر یا ملک کا اتفاق ہو یا پوری خلافت اسلامیہ کا مجموعی طور پر اتفاق ہو وہ سب اللہ تعالیٰ کی جانب سے تمکین کے مرادف ہے، کیوں کہ حضرات خلفائے راشدین بالخصوص حضرات شیخین اپنی حدود خلافت میں کسی ایسے عمل کو جو روح شریعت کے منافی ہو، یا مطلقاً کوئی سے میل نہ کھاتا ہو کسی بھی صورت میں برداشت کرنے والے نہیں تھے، اگر اس عمل کو ان کی تائید حاصل ہے، یا انھوں نے اس سے سکوت برتا ہے تو مذکورہ آیتوں کے اشارہ اس کے مطابق وہ اللہ تعالیٰ کا پسندیدہ عمل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد والوں کو عہد خلافت راشدہ سے جو عمل بطور وراثت ملا انھوں نے اس کو صد درجہ اہمیت دی، اور قرآن وحدیث کی نصوص کو سمجھنے اور ان کی مراد تک پہنچنے کے سلسلہ میں تعامل سلف کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا، امام مالک رحمہ اللہ نے مدینہ منورہ کے مہبط وحی ہونے اور مہاجر وانصار صحابہ کا مسکن ہونے کی وجہ سے اہل مدینہ کے تعامل کو روایتوں تک دبا لیا، جب کہ اہل کوفہ نے سیدنا ابن مسعود، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم جیسے اجلۂ صحابہ نیز سیکڑوں کیا ہزاروں صحابہ کے پیوند خاک کوفہ وبصرہ ہو جانے . اور حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی عراق پر خصوصی نظر وتوجہ کی بنا پر اہل کوفہ کے موروثی عمل کو اہمیت دی، اسی طرح دیگر بلاد اسلامیہ کا حال ہے جہاں کثیر تعداد میں صحابہ کرام منتقل ہوئے، اور شریعت کی تبلیغ فرمائی۔

امام مصر لیث بن سعدؒ کے خط بنام امام مالکؒ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ جمیع بلاد اسلامیہ میں عمل متوارث کی کیا حیثیت تھی، امام مالک رحمہ اللہ نے امام مصر لیث بن سعد کے نام ایک مکتوب گرامی بھیجا تھا جس میں آپ نے عمل اہل مدینہ کی اہمیت پر روشنی ڈالی تھی، اس کے جواب میں امام لیث بن سعدؒ نے طویل مکتوب تحریر فرمایا، جس میں عمومی طور پر عمل

متوارث کی حیثیت پر مدلل گفتگو فرمائی، حافظ ابن قیم نے اپنی مایہ ناز تصنیف "اعلام الموقعین" (۸۳/۳تا۸۸) میں یہ خط مکمل نقل فرمایا ہے، ذیل میں اس خط کے ایک اقتباس کا ترجمہ اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

آپ پر سلامتی ہو، میں اس اللہ کی تعریف کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ کو عافیت عطا کریں، اور دنیا وآخرت میں انجام بخیر فرمائیں، آپ کا خط موصول ہوا جس میں آپ نے اپنی خیریت کا ذکر فرمایا مجھے اس سے خوشی ہوئی، اللہ تعالیٰ اس خیریت کو دائم فرمائیں، اور شکر کی توفیق اور مزید احسان کے ذریعہ تام فرمائیں۔

"آپ نے (عمل اہل مدینہ کی ترجیح کے سلسلہ میں) اس آیت کریمہ کا حوالہ دیا: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان ، رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجرى تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم﴾ (ترجمہ: اور جو مہاجرین وانصار (ایمان لانے میں سب سے سابق اور مقدم) ہیں، اور (بقیہ امت میں) جتنے اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں اللہ ان سب سے راضی ہوا، اور وہ سب اس سے (یعنی اللہ سے) راضی ہوئے، اور اُس نے (یعنی اللہ تعالیٰ نے) ان کے لیے ایسے باغات مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے، اور یہ بڑی کامیابی ہے)

تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان سابقین اولین صحابہ میں سے بہت سے اللہ کے راستہ میں جہاد کے لیے نکل گئے، (عراق، شام اور مصر وغیرہ) جگہ جگہ فوجی چھاؤنیاں قائم کیں، بہت سے لوگ ان کے پاس جمع ہوگئے، ان کے درمیان انھوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے احکام کو

اجاگر فرمایا، قرآن وحدیث میں جس مسئلہ کا حل صراحتاً انھیں نہیں ملا اس میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا، ان حضرات کی نگرانی حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم (خلفائے ثلاثہ) نے کی، یہ حضرات مسلمان فوجوں کو ضائع کرنے یا ان کی جانب سے تغافل برتنے والے نہیں تھے، بلکہ اقامتِ دین کی خاطر، اسی طرح کتاب وسنت میں اختلاف سے باز رکھنے کی خاطر معمولی معمولی باتوں پر والا نامے تحریر فرماتے تھے، چنانچہ کوئی بھی ایسا حکم جس کی قرآن کریم میں صراحت ہو، یا نبی پاک ﷺ نے اس پر عمل کیا ہو، یا آپ کے بعد صحابہ میں اس کے متعلق کوئی مشورہ ہوا ہو جملہ امور سے اُن حضرات خلفاء نے مسلمان فوجوں کو باخبر رکھنے کا اہتمام فرمایا، لہٰذا اگر کوئی ایسا عمل سامنے آئے جس پر صحابۂ کرام مصر، شام اور عراق (دور دراز کے شہروں) میں حضرات شیخین اور عثمانؓ کے دور میں عمل پیرا رہے ہوں، اور ان تینوں حضرات خلفاء نے اس کے علاوہ کا امر نہیں فرمایا؛ تو ہم نہیں سمجھتے کہ ان مسلم فوجوں کے لیے اس کو چھوڑ کر کسی نئے کام کا کرنا جائز ہوگا جس کو ان کے سلف صحابۂ کرام اور تابعین عظام نے نہیں کیا۔

باوجودیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آں حضرت ﷺ کے بعد بہت سے مسائل میں اختلاف کیا، اور مختلف فتوے دیئے جو آپ کو معلوم ہیں، پھر کبار تابعین سعید بن مسیب جیسے حضرات نے بھی خوب اختلاف کیا، ان کے بعد ابن شہاب زہری اور ربیعۃ الرائی جیسے صغار تابعین نے اپنے سلف کی بعض آرار سے اختلاف کیا، ربیعہ کے سلسلہ میں تو آپ کے خیال، اور ان کے بعض بڑے مثلاً یحییٰ بن سعید، عبید اللہ بن عمر اور کثیر بن فرقد وغیرہم کے خیالات کا تو مجھے بھی علم ہے جو ان پر نکیریں کیا کرتے تھے، میں بھی ان کی بعض باتوں کو ناپسند کرتا تھا اور آپ نے میری تائید بھی فرمائی، اس کے

باوجود ربیعہ کے پاس پختہ عقل، فصیح وبلیغ زبان، فضل وکمال، اپنے پرائے سے مخلصانہ برتاؤ کے ساتھ ساتھ بہت کچھ خیر ہے۔

ابن شہاب کی تو ذاتی آراء ہی میں اختلاف رہا کرتا تھا، جب ہم ان سے ملتے یا ہم میں سے کوئی کسی مسئلہ میں ان سے خط وکتابت کرتا تو بسا اوقات ایک ہی مسئلہ میں باوجود وسعت علم ان کی تین تین رائیں ہو جاتیں، انھیں محسوس نہیں ہوتا تھا کہ وہ اس مسئلہ میں اس سے پہلے اس سے مختلف رائے ظاہر کر چکے ہیں، یہی بات میرے نزدیک ان کی فقہی آراء کے ترک کا سبب بنی جس پر آں محترم نے مجھے نکیر فرمائی ہے۔

آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ مجھ پر (اہل مدینہ کی جانب سے) اس وجہ سے تنقید کی گئی ہے کہ میں نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ ان چھاونیوں کا رہنے والا کوئی مسلمان بارش کی وجہ سے (حقیقی طور پر) جمع بین الصلاتین کرے، باوجودیکہ علاقۂ شام میں بارش مدینہ منورہ سے زیادہ ہوتی ہے وہاں بھی کسی امام نے بارش کے دن جمع بین الصلاتین نہیں کیا، جب کہ وہاں یہ حضرات صحابہ رہ چکے تھے: ابوعبیدہ بن جراح، خالد بن ولید، یزید بن ابی سفیان، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، شرحبیل بن حسنہ، ابوالدرداء اور بلال بن رباح رضی اللہ عنہم، اسی طرح مصر میں حضرت ابو ذر، زبیر بن عوام، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم تھے، حمص میں تو ستر (۷۰) بدری صحابہ رہ چکے ہیں، یہی حال دیگر چھاؤنیوں کا ہے، چنانچہ سرزمین عراق میں حضرت عبد اللہ بن مسعود، حذیفہ بن یمان، عمران بن حصین رضی اللہ عنہم جیسے صحابہ تھے، اور امیر المومنین حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ بھی وہاں مقیم ہو گئے تھے جن کے ساتھ بہت سے صحابہ کرام نے بودوباش اختیار کر لی تھی، مگر ان حضرات میں سے کسی نے بھی

مغرب وعشاء کے درمیان جمع تقدیم بھی نہیں کیا۔

اسی قبیل سے "القضاء بشھادۃ ویمین" (ایک گواہ اور گواہی اور مدعی کی قسم کی بنا پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ بھی ہے، آپ کو معلوم ہے کہ مدینہ میں برابر اس کے مطابق فیصلہ کیا جاتا رہا ہے مگر شام، حمص، مصر، اور عراق وغیرہ بلاد اسلامیہ میں صحابہ کرام نے بھی اس کے مطابق فیصلہ نہیں کیا، اور نہ خلفائے راشدین نے ایسا کرنے کے سلسلہ میں انھیں کچھ تحریر فرمایا۔

پھر جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے۔ اور آپ کو معلوم ہے کہ وہ احیائے سنت کے کس قدر حریص تھے؟، اقامت دین، اصابت رائے، اور سلف کے طریقہ کار کی واقفیت اور اتباع میں کیا مقام ومرتبہ رکھتے تھے؟۔ تو ان کو زریق بن حکیم نے لکھا کہ آپ تو خود بھی جب مدینہ کے گورنر تھے تو ایک گواہ اور صاحب حق کی قسم کی بنیاد پر فیصلے کیا کرتے تھے، تو انھوں نے جواب لکھا کہ ہم مدینہ میں تو اس پر فیصلے کیا کرتے تھے، مگر اہل شام کو ہم نے اس کے علاوہ پر کاربند پایا، اس لیے اب تو ہم دو عادل مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کرتے ہیں، اسی طرح انھوں نے بارش کی وجہ سے عشاء ومغرب کو جمع نہیں فرمایا جب کہ بارش ان کے گھر میں موسلادھار ہوتی تھی"۔

اس اقتباس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہ ہوگا کہ علمائے امت کی نظر میں عمل متوارث کی کیا اہمیت ہے، لہذا اس کے بالمقابل کسی خبر واحد کو پیش کرنا، یا خبر واحد کو اس پر فوقیت دینا کہاں تک مناسب ہوگا؟ قارئین خود فیصلہ کر سکتے ہیں، چہ جائے کہ عمل متوارث پر مبنی احکام ومسائل کو بے دلیل یا ضعیف بنیاد پر مبنی قرار دیا جائے۔

آثارِ موقوفہ

بعض حضرات ہر مسئلہ کی دلیل میں مرفوع حدیث کا مطالبہ کرتے ہیں، یا یہ رجحان عمومی طور پر پایا جاتا ہے کہ حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے موقوف (اثر صحابی یا تابعی وغیرہ) کی چنداں اہمیت نہیں ہے، اور بہر صورت مرفوع کو موقوف پر ترجیح دینے کی کوشش ہوتی ہے، حالاں کہ بسا اوقات موقوف بھی کسی نہ کسی مرفوع پر مبنی ہوتی ہے بلکہ معارض مرفوع سے مضبوط تر دلیل پر بھی مبنی ہوتی ہے، نیز بہت سے مواضع میں مرفوعات میں ناسخ ومنسوخ، اور قابل عمل یا نا قابل عمل کی تعیین موقوفات وآثار کے بغیر ممکن نہیں ہوتا، اسی وجہ سے صدر اول کے علماء ومحدثین مرفوعات کے پہلو بہ پہلو موقوفات وآثار کو نہ صرف روایت کرتے تھے بلکہ ان سے استدلال بھی کرتے تھے، اور انھیں احادیث کے زمرہ میں شمار کیا کرتے تھے۔

چنانچہ تاریخ اسلام کی پہلی اور دوسری صدیاں اسی طرزِ تالیف اور اندازِ تدوین سے مانوس تھیں، اور عمومی طور سے مضامین فقہیہ پر احادیث مبارکہ کو جمع کیا جاتا تھا، زمانہ خیر القرون کا تھا اس لیے سند کا اتصال بھی ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ مراسیل بھی قبول کی جاتی تھیں، اور موقوفات ومقطوعات (آثارِ صحابہ وتابعین) کو بھی اسی اہمیت سے لیا جاتا تھا جس اہمیت سے مرفوعات کو لیا جاتا تھا، اس دور کے مصنفین کا اندازِ تصنیف یہ تھا کہ کسی ایک باب سے متعلق حدیثوں کو ایک باب میں جمع کرتے پھر مختلف ابواب کو اپنے اپنے ذوق کے اعتبار سے مرتب کردیتے تھے۔ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں وہ "مصنف"، "سنن"، "موطأ" اور "جامع" کے ناموں سے جانی جاتی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے "الإنصاف في بيان سبب الاختلاف" اور "حجة الله البالغة" میں اس دور کے تصنیفی امتیاز اور عمل بالسنۃ کے سلسلہ میں ان کے عمومی ذوق ورجحان پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں:

"اس طبقہ کے علماء کا طرزِ عمل ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا،

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے خواہ وہ مرسل ہو یا مسند دونوں سے تمسک کیا جائے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا جائے کیوں کہ ان کے علم میں یہ اقوال یا تو خود آں حضرت ﷺ کی احادیث سے منقولہ تھیں جن کو انھوں نے مختصر کر کے موقوف بنالیا تھا، (چنانچہ ابراہیم نخعیؒ نے ایک موقع پر جب کہ انھوں نے یہ حدیث روایت کی تھی کہ آں حضرت ﷺ نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا ہے اور ان سے کہا گیا تھا کہ کیا تمہیں اس کے سوا اور کوئی حدیث آں حضرت ﷺ سے یاد ہی نہیں؟ کہا تھا کہ کیوں نہیں، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ: " قال عبد اللّٰه" اور " قال علقمة" مجھے زیادہ پسند ہے، اسی طرح شعبی نے جس وقت ان سے ایک حدیث کی بابت سوال کیا گیا اور کہا گیا کہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کر دیا جائے تو یہ جواب دیا تھا کہ نہیں مرفوع نہ کرو، ہم کو یہ زیادہ محبوب ہے کہ پیغمبر ﷺ کے بعد کے کسی شخص سے اس کو نقل کیا جائے کیوں کہ اگر روایت میں کچھ کمی بیشی ہوگی تو وہ بعد کے شخص پر ہی ہوگی)

یا پھر حکم منصوص سے ان کا استنباط انھوں نے خود اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اور ہر صورت میں صحابہ اور تابعین اپنے طرز عمل کے اعتبار سے بعد کے آنے والوں سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ صائب الرائی اور علم کے اعتبار سے سب سے بڑھ چڑھ کر تھے، لہٰذا سوائے اس صورت کے کہ ان کے باہم کسی مسئلہ میں اختلاف ہو اور آں حضرت ﷺ کی حدیث ان کے قول کے صریح خلاف موجود ہو ہر حال میں ان کے اقوال پر عمل کرنا لازم ہے۔

اور جس صورت میں کسی مسئلہ کے اندر رسول اللہ ﷺ کی

احادیث مختلف ہوتیں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے، اگر صحابہ کسی حدیث کے منسوخ ہونے کے قائل ہوتے یا اس کو ظاہری معنی سے پھیر دیتے، یا اس بارے میں کچھ صراحت نہ کرتے لیکن ترک حدیث پر اور اس کے بموجب عمل نہ کرنے پر متفق ہوتے تو یہ بات بھی اس حدیث میں بمنزلہ کسی علت کے ظاہر کرنے یا اس کے منسوخ ہونے یا اس کی تاویل کا حکم دینے کے تھی، بہر حال ان سب صورتوں میں اس طبقہ کے علماء نے صحابہ ہی کا اتباع کیا، اور یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے کتے کے برتن میں منہ ڈالنے پر سات مرتبہ دھونے کا حکم دینے والی حدیث کے سلسلہ میں فرمایا: "**جاء هذا الحديث و لا أدرى ما حقيقته**" (یہ روایت تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے)، امام مالک کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ میں نے فقہاء کو اس پر عمل کرتے نہیں دیکھا۔

اور جب صحابہ اور تابعین کے مذاہب بھی کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو ہر عالم کے نزدیک اپنے اہل شہر اور اپنے ہی اساتذہ کا مذہب پسندیدہ تھا، کیوں کہ وہ ان کے صحیح اور غیر صحیح اقوال سے زیادہ باخبر ہوتا اور جو اصول کہ ان اقوال کے مناسب ہوتے ان کو زیادہ محفوظ رکھتا تھا، پھر شاہ صاحبؒ اہل مدینہ، اہل مکہ اور اہل کوفہ کے تعلق سے کچھ مثالیں پیش فرما کر فرماتے ہیں:

پھر اگر اہل شہر کسی مسئلہ پر متفق ہوتے تو اس طبقہ کے علماء اس کو دانتوں سے پکڑتے تھے، چنانچہ ایسے ہی مسائل کے بارے میں امام مالکؒ فرمایا کرتے ہیں: "**السنة التى لا اختلاف فيها عندنا**"، (یعنی یہ وہ سنت ہے کہ جس کے بارے میں ہمارے یہاں

کچھ بھی اختلاف نہیں)

اور جو اہل شہر میں بھی اختلاف ہوتا تو سب سے قوی اور سب سے راجح قول کو لیتے تھے، خواہ یہ قوت کثرتِ قائلین سے حاصل ہوتی، یا کسی قیاسِ قوی کی موافقت سے یا کتاب وسنت کی کسی تخریج سے، اور اسی قسم کے مسائل میں امام مالک یوں فرمایا کرتے ہیں: "هذا أحسن ما سمعتُ"، یعنی جو کچھ میں نے سنا ہے اس میں یہ سب سے بہتر ہے۔

اور جب صحابہ وتابعین کے ان اقوال میں بھی کہ جو ان کے پاس محفوظ تھے مسئلہ کا جواب نہ پاتے تھے تو ان ہی کے کلام سے اس کو نکالتے تھے، اور اس کے متعلق ان کے اشارہ اور اقتضار کو تلاش کرتے تھے۔ پھر شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:

"وألهموا في هذه الطبقة التدوين ، فدوّن مالك ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب بالمدينة ، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة وربيع بن صبيح بالبصرة ، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذي ذكرته".

اور اسی طبقہ میں کتابوں کی تدوین دل میں ڈالی گئی، چنانچہ امام مالک اور محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی ذئب نے مدینہ میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفہ میں اور ربیع بن صبیح نے بصرہ میں تصنیفیں کیں، اور یہ سب حضرات اسی روش پر چلے جو میں نے بیان کی۔ (امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۱۸۹ تا ۱۹۲)

غرض ابھی دوسری صدی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ علم حدیث میں بکثرت تصانیف مدون ہو کر شائع ہو چکی تھیں اور امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے تلامذہ نے تمام عالم اسلام کو فقہ و

حدیث سے معمور کر دیا تھا، اسی صدی میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی تدوین ان احادیث و آثار کی روشنی میں مکمل ہوگئی کہ جن پر فقہاء صحابہ و تابعین اور ارباب فتویٰ کا عمل در آمد چلا آ رہا تھا، یہ وہ زمانہ ہے کہ امام بخاری و مسلم اور دیگر مصنفین صحاح ستہ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے۔ ارباب صحاح ستہ نے بھی بیشتر ان ہی دونوں اماموں کے تلامذہ یا تلامذہ کے تلامذہ سے علم حدیث کی تحصیل کی ہے۔

پانچواں سبب

احادیث کے سلسلہ میں شعوری یا غیر شعوری طور سے ذہن میں اس خیال کا راسخ ہو جانا کہ حجت شرعی صرف وہ احادیث ہیں جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہیں، اور جو ان حضرات کی اصطلاح میں ضعیف کہی جاتی ہیں وہ سرے سے حجت نہیں ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ سرکار دو عالم ﷺ کی تیئیس سالہ زندگی میں آپ کے اقوال، افعال، تقریرات، خلقی و خُلقی احوال کا مجموعہ جو دربار نبوی کے حاضر باش صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ذریعہ نقل در نقل ہوتا ہوا امت کو پہونچا ہے روایت و درایت کے اعتبار سے اس کی صحت و صداقت کو جانچنے کے لیے محدثین اور فقہاء امت نے اس قدر ممکنہ تدابیر و قوانین اپنائے جو صرف اور صرف اسی امت محمدیہ کی خصوصیت ہیں، ثبوت و استناد کے اعتبار سے حدیثوں کے مختلف درجات قائم کیے جن کو صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ سے جانا جاتا ہے، چنانچہ عمل اور استدلال کے اعتبار سے بھی ان میں فرق مراتب لابدی امر ہے۔

حضرات محدثین نے نقل و روایت کے اعتبار سے اس کے ثبوت کی تحقیق کا بیڑا اٹھایا، تو حضرات فقہاء نے ان کی تہ میں چھپے ہوئے معانی اور احکام و حکم کے اجاگر کرنے کے سلسلہ میں اپنی محنتیں صرف فرمائیں، ہر ایک طبقہ کی محنتوں کا دائرہ عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دونوں کی محنتوں اور فراہم کردہ نتائج سے فائدہ اٹھانا امت کے لیے ضروری ہے، صرف ایک کے نقطہ نظر پر خود کو مرکوز کر لینا نہ تو عقلمندی ہوگی اور نہ ہی سودمند۔

حضرات محدثین کرام رحمہم اللہ نے قرآن وحدیث کی نصوص اور صحابہ کے آثار کی روشنی میں حدیث صحیح کی پانچ شرطیں مقرر کی ہیں: سند کا متصل ہونا، راویوں کا عادل ہونا، ضابط ہونا، اور حدیث کا شذوذ اور علت قادحہ سے محفوظ ہونا۔ حدیث حسن بھی انہیں صفات کی حامل ہوتی ہے، البتہ اس کے کسی راوی میں ضبط کے اعتبار سے معمولی کمی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی حدیث نہ تو صحیح کہی جاسکتی ہے اور نہ ہی ضعیف میں شمار ہوتی ہے۔ حسن کی ایک قسم وہ ضعیف حدیث ہے جو تعدد طرق کی وجہ سے قوت پاکر حسن بن جاتی ہے، اور جو حدیث اس سے بھی فروتر ہو وہ ضعیف کہلاتی ہے جس کے مراتب مختلف ہوتے ہیں، سب سے گھٹیا موضوع ہے۔

صحیح اور حسن کے تو قابل استدلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ جمیع ابواب دین میں مراتب کا خیال کرتے ہوئے ان سے استدلال کیا جاتا ہے، البتہ ضعیف کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور کا خیال ہے کہ احکام یعنی حلال وحرام کے باب میں تو ضعیف کو حجت نہیں بنایا جاسکتا ہے، البتہ فضائل اعمال، ترغیب وترہیب، قصص، مغازی وغیرہ میں اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ موضوع نہ ہو، چنانچہ ابن مہدی، امام احمد وغیرہم سے منقول ہے: " إذا روينا في الحلال والحرام شددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا". (فتح المغيث، وظفر الأماني ص ۱۸۲ نقلا عنه). کہ ہم لوگ جب حلال وحرام کے باب میں کوئی حدیث روایت کرتے ہیں تو سختی سے جانچتے ہیں اور جب فضائل وغیرہ کا مضمون روایت کرتے ہیں تو نرمی برتتے ہیں۔ بعض حضرات کے نزدیک باب احکام میں بھی ضعیف حدیث حجت ہے، جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک سرے سے حجت نہیں۔

قال العلامة اللكنوي بعد ذكره الآراء الثلاثة في المسئلة: ومنع ابن العربي العمل بالضعيف مطلقاً، ولكن قد حكى النووي في عدة من تصانيفه إجماع أهل الحديث

وغيرهم على العمل به في فضائل الأعمال ونحوها خاصة،
فهذه ثلاثة مذاهب. اهـ. (الأجوبة الفاضلة)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے مذکورہ تینوں رائیں نقل کرنے کے بعد فرمایا: ابن عربی نے تو ضعیف پر عمل کو مطلقاً منع کیا ہے مگر حافظ نوویؒ نے اپنی متعدد تصانیف میں محدثین اور ان کے علاوہ طبقۂ علماء کا فضائل اعمال وغیرہ میں ضعیف کے قابل عمل ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، تو یہ کل تین مذاہب ہو گئے۔

بدقسمتی سے آج بعض حلقوں کی جانب سے پوری شدومد کے ساتھ یہ غلط فہمی پھیلائی جارہی ہے کہ ضعیف حدیث قطعاً ناقابل اعتبار ہے، اس کا محل موضوع کی طرح ردی کی ٹوکری ہے، حجت صرف صحیح حدیث ہے، صحیح کے مصداق میں کچھ باشعور حضرات حسن کو تو شامل کر لیتے ہیں، ورنہ عام سطح کے لوگ اس کے بھی روادار نہیں ہیں، اور بعض غلو پسند طبیعتیں تو صحیحین کو چھوڑ کر بقیہ کتب حدیث کو " صحيح الكتاب الفلاني" و "ضعيف الكتاب الفلاني" جیسے عمل جراحی کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں، اور اپنے اجتہاد کے مطابق اہم کتب حدیث کا آپریشن کرتے ہوئے ان کی حدیثوں کو صحیح اور ضعیف دو خانوں میں تقسیم کر کے شائع کر رہے ہیں۔ فإلى الله المشتكى. آیئے ضعیف حدیثوں کی استدلالی حیثیت کا مختصر جائزہ لیں۔

ضعیف حدیث بابِ احکام میں

جہاں تک احکام شرعیہ میں ضعیف حدیث کے استعمال کا تعلق ہے تو جمہور محدثین وفقہاء کے طرز عمل سے صاف ظاہر ہے کہ ضعیف سے حکم شرعی پر استدلال کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ ضعف شدید نہ ہو یعنی سند میں کوئی متہم یا کذاب راوی نہ ہو، ضعیف سے استدلال کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت:

مسئلہ میں اس کے علاوہ کوئی مضبوط دلیل نہ ہو، مختلف مکاتب فکر کے تعلق سے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) حنفیہ: امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے: **"الخبر الضعيف عن رسول الله ﷺ أولىٰ من القياس، ولايحل القياس مع وجوده"** (المحلیٰ لابن حزم ۱۶۱/۳) یعنی باب میں اگر ضعیف حدیث بھی موجود ہو تو قیاس نہ کرکے اس سے استدلال کیا جائے گا۔ چنانچہ:

(۱) نماز میں قہقہہ سے نقضِ وضو والی حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، آپ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۲) **"أكثر الحيض عشرة أيام"** حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، حنفیہ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۳) **" لا مهر أقل من عشرة دراهم"** اس کے ضعف پر محدثین متفق ہیں، اور حنفیہ نے قیاس نہ کرکے اس کو معمول بہ بنایا۔ (إعلام الموقعين ۳۲،۳۱/۱)

محقق ابن ہمام فرماتے ہیں: **"الاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع"** ضعیف جو موضوع کی حد تک نہ پہونچی ہوئی ہو اس سے استحباب ثابت ہوتا ہے۔ (فتح القدير باب النوافل ۱۳۹/۲)

(ب) مالکیہ: امام مالک کے نزدیک مرسل بمعنی منقطع حجت ہے، جو جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، مالکیہ کی معتمدترین کتاب **"نشر البنود على مراقي السعود"** میں ہے: **عُلِم من احتجاج مالك بالمرسل أن كلاً من المنقطع، والمعضل حجة عندهم لصدق المرسل بالمعنى الاصولي على كل منها"** (۶۳/۲ کما فی "التعريف بأوهام من قسم السنن إلى صحيح وضعيف" للدكتور محمود سعيد ممدوح)

(ج) شافعیہ: مرسل حدیث امام شافعی کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن اگر باب میں صرف مرسل ہی ہو تو وہ اس سے احتجاج کرتے ہیں، حافظ سخاوی نے ماوردی کے حوالے سے یہ بات فتح المغیث میں نقل کی ہے۔ (۲۷۰/۱)

حافظ ابن قیم نے نقل کیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے چنانچہ: (۱) انھوں نے صید "وَجّ" کی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ (۲) مکہ مکرمہ کے اندر اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کے جواز والی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ (۳) "من قاء أو رعف؛ فليتوضأ، وليبن على صلاته" کو اپنے ایک قول کے مطابق باوجود ضعف کے قیاس پر ترجیح دی۔ (اعلام الموقعین ۳۲/۱)

(د) حنابلہ: ابن النجار حنبلی نے شرح الکوکب المنیر (۵۷۳/۲) میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے: "لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب ما يدفعه" یعنی باب میں ضعیف حدیث ہو اور اس کے معارض کوئی دلیل نہ ہو تو میں اس کا مخالف نہیں ہوں۔

فقہ حنبلی کی مستند ترین کتاب "المغنی" میں ابن قدامہ نے لکھا کہ: "النوافل و الفضائل لايشترط صحة الحديث فيها" نیز امام کے خطبہ کے دوران حاضرین کے احتباء (اس طرح بیٹھنا کہ سرین زمین پر ہو، دونوں گھٹنے کھڑے ہوں اور دونوں بازوؤں یا کپڑے وغیرہ سے انھیں باندھ لیا جائے) کی بابت لکھا کہ کوئی حرج نہیں کیونکہ چند ایک صحابہ سے مروی ہے، لیکن بہتر نہ کرنا ہے؛ کیوں کہ حضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے خطبہ کے دوران حبوہ یا احتباء سے منع فرمایا ہے، اس لیے اگرچہ حدیث ضعیف ہے افضل حبوہ کا ترک ہی ہے۔ (المغنی ۲/۸۸، ۲۰۶)

(ہ) فقہاء محدثین: حافظ ذہبی نے امام اوزاعی کے متعلق لکھا کہ وہ مقطوعات اور اہل شام کے مراسیل سے استدلال کرتے تھے۔ (سیر اعلام النبلاء ۱۱۴/۷)

امام ابوداؤد کے متعلق حافظ ابن مندہ نے کہا: " ويخرج الاسناد الضعيف؛

لم يجد في الباب غيره؛ لأنه أقوى عنده من رأي الرجال" کہ امام ابوداؤد کا مذہب ہے کہ جب کسی باب میں انھیں ضعیف حدیث کے علاوہ نہیں ملتی تو اسی کا اخراج کر لیتے ہیں، کیوں کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس سے قوی تر ہے۔ (تدریب الراوی)

(و) ظاہریہ: ابومحمد ابن حزم ظاہری جن کا تشدد مشہور ہے محلّی (۶۱/۳) میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے سے متعلق حدیث بروایت حسن بن علی رضی اللہ عنہما لائے، اور اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ: یہ حدیث اگر چہ اس لائق نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں اور کوئی حدیث ہمیں نہیں ملی اس لیے ہم اسے اختیار کرتے ہیں۔

دوسری صورت:

اگر ضعیف حدیث پر عمل کرنے میں احتیاط ہو تو اس کو تمام حضرات اختیار کرتے ہیں، چنانچہ امام نووی نے "اذکار" میں عمل بالضعیف کی استثنائی صورتوں کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "إلا أن يكون في احتياط في شيء من ذلك كما إذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع، والأنكحة؛ فالمستحب أن يتنزه عنه" اس کی شرح میں ابن علان نے مثال دی کہ جیسے فقہاء کرام نے دھوپ سے گرم کیے ہوئے پانی کے استعمال کو مکروہ لکھا ہے حدیث عائشہؓ کی بناء پر جو ضعیف ہے۔ (شرح الاذکار ۶۸/۱، ۷۸ کما فی التعریف باوھام إلخ)

تیسری صورت:

اگر کسی آیت یا صحیح حدیث میں دو یا دو سے زائد معنوں کا احتمال ہو اور کوئی ضعیف حدیث ان معانی میں سے کسی ایک معنی کو راجح قرار دیتی ہو، یا دو یا چند حدیثیں متعارض ہوں اور کوئی حدیث ضعیف ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہو تو علماء امت اس موقع پر ضعیف حدیث کی مدد سے ترجیح کا کام انجام دیتے ہیں۔

کچھ اور صورتیں

اس کے علاوہ کسی ثابت شدہ حکم کی مصلحت وفائدہ معلوم کرنے کے سلسلہ میں بھی ضعیف
سہارا لیا جاتا ہے، نیز حدیث ضعیف کو اگر مقبولیت حاصل ہو جائے، اور اس کے مطابق فقہا یا
امت کا عمل ہو جائے تب تو ضعیف ضعیف ہی نہیں رہتی، اور اس کے ذریعہ وجوب اور سنیت کا
ثبوت ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: "اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمة الفقہاء" شیخ
محمد عوامة، اور "الاجوبة الفاضلة" کے آخر میں شیخ حسین بن محسن کا مقالہ)۔

اب آیئے سید احمد بن الصدیق الغماری المالکی رحمہ اللہ کا یہ بصیرت افروز اور
برحقیقت کلام بھی ملاحظہ فرمایئے:

"احکام شرعیہ میں ضعیف سے استدلال کوئی مالکیہ ہی کے
ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام ائمہ استدلال کرتے ہیں، اس لیے یہ جو
مشہور ہے کہ "احکام کے باب میں ضعیف پر عمل نہیں کیا جائے گا"
اپنے عموم واطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں، کیونکہ ہر
مسلک کی ان احادیثِ احکام کا آپ جائزہ لیں جن سے سب نے
یا بعض نے استدلال کیا ہے تو آپ کو مجموعی طور سے ضعیف حدیثوں کی
مقدار نصف یا اس سے بھی زائد ملے گی، ان میں ایک تعداد منکر، ساقط،
اور قریب بموضوع کی بھی ملے گی، البتہ بعض کے متعلق وہ کہتے ہیں:
"اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے"، بعض کے متعلق: "اس کے مضمون پر
اجماع منعقد ہے"، بعض کے متعلق: "یہ قیاس کے موافق ہے"، مگر ان
سب کے علاوہ ایسی بہت سی حدیثیں بچیں گی جن سے ان کی تمام تر
علتوں کے باوجود استدلال کیا گیا ہے، اور یہ قاعدہ کہ "احکام میں
ضعیف حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا" یکسر نظر انداز کر دیا گیا

ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام سے جو کچھ منقول ہے اگر چہ اس کی سند ضعیف ہو اسے چھوڑ کر دوسری دلیل اختیار نہیں کی جاسکتی، اور ضعیف کے متعلق یہ قطعی نہیں کہا جاسکتا کہ "یہ آں حضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے جبکہ وہ موضوع نہ ہو، یا اس سے قوی اصل شرعی سے معارض نہ ہو، لہٰذا اقوی دلیل کی عدم موجودگی میں ضعیف سے استدلال کو ہمیں برا سمجھنے کی بجائے اولی بلکہ واجب کہنا چاہیے، ہاں یہ بات ضرور بری ہے کہ اس کے تئیں دوزخا طرز اپنائیں، پسندیدگی اور اپنے مذہب کے موافق ہونے کے وقت تو اس پر عمل کریں، اور ناپسندیدگی یا اپنے مذہب کے خلاف ہونے پر ضعیف کہہ کر رد کر دیں۔ انتہی (المنونی والنار ۱/ ۱۸۰، ۱۸۱ کما فی التعریف ...)

ضعیف حدیث بابِ احکام کے علاوہ میں

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ضعیف غیر موضوع عقائد واحکام کے علاوہ میں جمہور کے نزدیک قابل عمل ہے، عقائد واحکام کے باب میں تشدد، اور فضائل، ترغیب وترہیب اور مناقب وغیرہ میں نرم پہلو رکھنے کی بات حافظ سخاویؒ نے امام احمد، ابن معین، ابن المبارک، سفیان ثوری، ابن عیینہ رحمہم اللہ سے نقل کی ہے۔

حافظ نووی نے تو اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے اپنی کتاب "جزء إباحة القيام لأهل الفضل" میں فرماتے ہیں:

"أجمع أهل الحديث وغيرهم على العمل في الفضائل ونحوها مما ليس فيه حكم، ولا شيء من العقائد، وصفات الله تعالى بالحديث الضعيف" (نقلاً عن التعریف بأوهام ...)

امام نووی کی "الأربعين" اور اس کی شرح "فتح المبين" لابن حجر المکی الہیتمی

کے الفاظ ہیں:

قد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف فى فضائل الأعمال، لأنه إن كان صحيحاً فى نفس الأمر؛ فقد أعطى حقه، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل، ولا تحريم، ولا ضياع حق الغير. (الأجوبة الفاضلة ص ٤٣)

یعنی فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے، کیونکہ اگر وہ واقعتاً صحیح تھی تو اس کو اس کا حق مل گیا، ورنہ اس پر عمل کرنے سے نہ تو حرام کو حلال کرنا لازم آیا اور نہ اس کے برعکس، اور نہ ہی کسی غیر کا حق پامال کرنا۔

معلوم ہوا کہ مسئلہ اجماعی ہے، اور مجموعی طور پر امت میں اصطلاحی اعتبار سے ضعیف قرار دی جانے والی احادیث کا احترام ہوتا چلا آیا ہے، البتہ فرق مراتب کا لحاظ ضروری ہے، کوئی بھی انصاف پسند شخص اس کا قائل نہیں کہ دلیل قوی کی موجودگی میں ضعیف کو اختیار کیا جائے، یہ اور بات ہے کہ صحت وضعف کا فیصلہ امر اجتہادی ہے، ایک محدث یا مجتہد کی نظر میں ایک حدیث صحیح ہوتی ہے تو دوسرے کی نظر میں ضعیف۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے راقم کی کتاب "حدیث اور فہم حدیث"، نیز "فضائل اعمال" پر اعتراضات ایک اصولی جائزہ)

چھٹا سبب

تقلید سے انحراف کے اسباب میں سے ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ ذہن میں یہ بات کسی طرح بیٹھ گئی ہے کہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح قرار دی جانے والی احادیث بہر حال حجت ہیں، اور ان پر عمل کرنا بہر صورت ضروری ہے، اس وقت یہ حقیقت نظر انداز ہو جاتی ہے کہ ان احادیث میں کچھ تو ایسی ہیں جو واقعی قابل عمل ہیں اور کچھ ایسی ہیں جن پر عمل نہیں کیا جا سکتا، امت ان پر عمل کی مکلف نہیں ہے۔

اس جگہ حضرات علمائے کرام کے لئے غور وفکر کے کچھ پہلو پیش کئے جاتے ہیں، ان شاء اللہ ان سے مسئلہ کی حقیقت سمجھنا آسان ہوگا:

(۱) یہ حقیقت نا قابلِ انکار ہے کہ حدیث کی اصطلاحی ''صحت'' بھی خاصی مختلف فیہ اور معرکۃ الآراء ہے، چنانچہ صحتِ حدیث کی بعض شرائط کے سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے، مثلاً اتصال کی شرط بعض محدثین کے یہاں لابدی ہے، تو دوسرے بعض محدثین مثلاً امام مالک، امام ابوحنیفہؒ، وغیرہم کے نزدیک یہ شرط ضروری نہیں ہے، چنانچہ پہلی تین صدیوں (جن کے متعلق خیر ہونے کی گواہی پیغمبر ﷺ نے دی ہے) کا کوئی راوی ارسال یا انقطاع کے ساتھ کوئی حدیث روایت کرے تو وہ ان کے نزدیک حجت ہوتی ہے۔

اسی طرح بعض شرطوں کے صحت کے لیے ضروری قرار دیے جانے کے باوجود کسی حدیث میں بالفعل اس کے پائے جانے کا فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوجاتا ہے۔ مثلاً ایسا راوی جو مدلس نہ ہو اگر ''عن فلان'' کہہ کر اپنے شیخ سے روایت کرے جب کہ اس کے شیخ سے اس کی ملاقات ثابت نہ ہو تو بعض محدثین (جیسے امام مسلمؒ) کے نزدیک وہ سند متصل قرار پائے گی، اور بقیہ شرائط صحت کی موجودگی میں اس پر صحیح کا حکم لگے گا، جب کہ دوسرے بعض محدثین (جیسے امام بخاری اور علی بن مدینی) کے نقطۂ نظر کے مطابق اس سند میں اتصال کی شرط مفقود ہے اس لیے بقیہ شرائط صحت کے ہوتے ہوئے بھی وہ لوگ اس پر منقطع (یا ضعیف) کا حکم لگائیں گے۔

(۲) یہ مسئلہ بجائے خود مختلف فیہ ہے کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہو چنانچہ جمہور کے نزدیک احکام وعقائد کے علاوہ ابواب میں ضعیف حدیث عمل کے لئے کافی ہوتی ہے بشرطے کہ موضوع نہ ہو، بلکہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد اور بعض اہم محدثین جیسے ابوداؤد، نسائی، ترمذی، ابن ابی حاتم رازی وغیرہم کے نزدیک تو احکام میں بھی ضعیف حدیث قابل عمل ہوتی ہے جب کہ باب میں ضعیف کے علاوہ کوئی اور حدیث نہ ہو بشرطے کہ اس کا ضعف سخت نہ ہو، جیسا کہ اس سے پہلے نمبر میں یہ

بات تفصیل سے گذر چکی ہے۔

(۳) یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ بعض حدیثیں اگر چہ اصطلاحاً صحیح ہوتی ہیں لیکن چوں کہ ان کی روایت بالمعنیٰ ہوتی ہے اس لیے بسا اوقات وہ مراد نبوی اور منشا شارع سے دور ہو جاتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک حدیث جس کا بنیادی راوی ایک ہی صحابی ہوتا ہے نیچے درجہ میں آکر اس کے الفاظ متعدد ہو جاتے ہیں، اور وہی فقہاء کے اختلاف کا سبب بن جاتے ہیں:

مثلاً: حدیث انس بن مالک رضی اللہ عنہ جو "بسم اللہ الرحمن الرحیم" کو نماز میں نہ پڑھنے یا سراً پڑھنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، جس کے الفاظ میں روایت بالمعنیٰ کی وجہ سے خاصا اختلاف ہو گیا ہے، اس لئے لازمی طور سے فقیہ کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ ان متعدد الفاظ کو ذخیرۂ حدیث میں تلاش کر کے قرائن ودلائل کی بنیاد پر یہ طے کرے کہ ان میں سے کون سا واقعی لفظ نبوی ہے، یا منشأ شارع سے قریب تر ہے تاکہ اسی پر حکم شرعی کی بنیاد رکھی جائے۔

چنانچہ اصل لفظ حدیث کی شناخت میں اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی کے استنباط میں لازماً اختلاف ہوگا جیسا کہ مذکورہ مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف رونما ہوا، جو حضرات کہتے ہیں کہ اصل لفظ: "صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان ، فكلهم كانون يفتتحون القراءة بـ "الحمد لله رب العالمين" ہے (یعنی آں حضرت ﷺ اور خلفاء ثلاثہ ابوبکر، عمر، عثمان رضی اللہ عنہم سورۂ فاتحہ سے قرات کی ابتداء کرتے تھے) وہ لوگ بعض دیگر نصوص کی وجہ سے سورۂ فاتحہ سے قبل جہراً بسم اللہ پڑھنے کے قائل ہیں، اور مذکورہ حدیث میں "الحمد لله رب العالمين" سے قرات شروع کرنے کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ، اور حضرات خلفاء رضی اللہ عنہم پہلے سورۂ "الحمد لله رب العالمين" پڑھتے تھے، اس کے بعد کوئی سورہ، یہ نہیں کہ قرات کا آغاز ہی لفظ "الحمدللہ" سے کرتے تھے اس سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔

اور جولوگ کہتے ہیں کہ اصل لفظ حدیث "صليت خلف النبی صلی الله عليه وسلم وأبی بكر وعمر وعثمان ، فلم أسمع أحداً منهم يقرأ - أو بجهر - بـ "بسم الله الرحمن الرحيم" ہے، یا "كلهم كانوا يسرون القراءة بـ "بسم الله الرحمن الرحيم" ہے وہ لوگ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے سورہ فاتحہ سے پہلے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" سراً پڑھنے کے قائل ہیں۔ (اس حدیث کے طرق والفاظ کے اختلاف کی تفصیل کے لیے دیکھیں راقم سطور کی تالیف "العرف الذکی شرح جامع الترمذی" جلد دوم، باب ماجاء فی ترک الجہر ببسم اللہ الرحمن الرحیم)

حدیث کے مختلف اور متعارض الفاظ میں مزاج شریعت اور منشأ نبوی کے مطابق لفظ کی تعیین وشناخت دیدہ ور فقہاء کا ہی کام ہے، ہر شخص کیا ہر ذی علم کے بھی بس کی بات نہیں ہے، نااہل شخص یہ کام کرے گا تو یقیناً گمراہ ہوگا، اسی وجہ سے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا:

"كثير من هذه الأحاديث ضلالة ، لقد خرجت منی أحاديث لوددت أنی ضُربتُ بكل حديث منها سوطين وأنی لم أحدث به" (بہت سی احادیث گمراہی کا سبب بن جاتی ہیں، مجھ سے بہت سی احادیث لوگوں نے سنی ہیں کہ میں چاہتا ہوں کہ ان میں سے ہر حدیث کے بدلے میں مجھے دو کوڑے مارے جائیں اور میں اس کو بیان نہ کرتا)۔ (معرفۃ علوم الحدیث ص ۶۱)

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اس بات کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر طرح کی احادیث نہ تو بیان کریں، اور نہ ہی ہر حدیث پر عمل کریں، امت کے علماء نے بھی صحابۂ کرامؓ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے احادیث میں سے قابل عمل اور ناقابل عمل کی شناخت کی ہے، چند ائمہ محدثین وفقہاء کا طرز عمل ملاحظہ فرمائیں:

محدثین مثلاً: (۱) ابن شہاب زہری رحمہ اللہ صحابہ کا طرز عمل بیان فرماتے ہیں:

كانوا (ای الصحابة) يتبعون الأحدث فالأحدث من أمره، ويرونه الناسخ المحكمَ" کہ وہ لوگ مختلف احادیث رسول میں سے جو سب سے نئی ہو اور بعد کی

جو اس کی اتباع کرتے تھے اور اسی کو ناسخ و محکم تصور کرتے تھے۔ (صحیح مسلم کتاب الصیام باب جواز الصوم والفطر، رقم ۱۱۱۳)

(۲) خالد حذاء سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ: ہم رسول اللہ ﷺ کے دو اقوال میں سے ناسخ اس قول کو سمجھتے ہیں جس پر ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما عمل پیرا ہوتے ہیں۔

(۳) فتح الباری (باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ والسویق) میں ہے کہ بیہقی نے عثمان دارمی سے نقل کیا، وہ کہتے ہیں کہ: جب کسی باب میں حدیثیں مختلف ہوں اور ان میں سے راجح ظاہر نہ ہو تو ہم دیکھتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے بعد خلفائے راشدین کس حدیث پر عمل پیرا ہوتے ہیں؟ چنانچہ ہم اس کے ذریعہ ایک پہلو کو راجح کر لیتے ہیں۔

(۴) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ: عثمان دارمی کی اس بات سے امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب میں خلفائے ثلاثہ کے آثار ذکر کرنے کی حکمت بھی ظاہر ہوتی ہے، وہ یہ کہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی خلفائے راشدین کا عمل متعارض احادیث میں مرجح کی حیثیت رکھتا ہے۔ (فتح الباری ایضاً)

(۵) امام ابوداؤدؒ (باب لحم الصید للمحرم) میں فرماتے ہیں: "اذا تنازع الخبران عن النبی ﷺ ینظر بما أخذبه أصحابه"

(۶) امام ترمذیؒ نے بھی نسخ کو علت قرار دیا ہے۔ (کتاب العلل)

فقہاء مثلاً: (۱) امام محمدؒ نے امام دار الہجرت مالک بن انس کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

"إذا جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان مختلفان، وبلغنا أن الشيخين رضي الله عنهما عملا بأحد الحديثين، وتركا الآخر؛ كان فيه دلالة أن الحق فيما عملا به"

(موطا الامام محمد، والتمهید لابن عبد البر (۳/۳۵۲)

جس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مالکؒ کے نزدیک دو متعارض حدیثوں میں سے ایک کے مطابق شیخین کا عمل اس بات کے قائم مقام ہے کہ دوسری حدیث یا تو منسوخ ہے یا کسی مت

کے ساتھ معلول ہے، اور حق جس کی اتباع ضروری ہے وہ اس حدیث میں تھا جس کے مطابق شیخین نے عمل کیا۔

(۲) علامہ کوثری نے "أخبار أبي حنيفة وأصحابه" میں حسن بن زیاد سے نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ حدیثوں میں سے ناسخ منسوخ کی تحقیق میں بہت سخت تھے چنانچہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک آں حضرت ﷺ سے اور آپ ﷺ کے صحابہ سے ثابت ہو جاتی تو اس پر عمل کرتے، اہل کوفہ کی حدیث اور ان کے فقہ کی سب سے زیادہ معرفت رکھتے تھے، اپنے اہل شہر کو جس عمل پر کاربند پاتے اس پر آپ سختی سے کاربند رہتے، اور فرماتے تھے کہ جس طرح کتاب اللہ میں ناسخ ومنسوخ ہے اسی طرح حدیثوں میں بھی ناسخ ومنسوخ ہے، اور حضرت امام رسول اللہ ﷺ کے اس آخری فعل کو یاد رکھنے کا اہتمام فرماتے تھے جس پر آپ ﷺ کی وفات ہوئی اور جو آپ کے شہر میں نقل ہو کر پہنچا۔ ([illegible])

(۳) امام نووی مقدمہ "المجموع" میں فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے بہت سی حدیثوں کے ظاہر پر عمل نہیں کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کوئی ایسی دلیل موجود تھی جو ان حدیثوں میں کسی باطنی علت، یا منسوخیت، یا کسی قسم کی تخصیص، یا کسی تاویل وغیرہ کی متقاضی تھی، اس لیے ہر صحیح حدیث کے ظاہر کو امام شافعی کا مذہب نہیں کہا جا سکتا۔

(۴) حافظ ابن قیم نے "إعلام الموقعين" (۱/[illegible]) میں حضرت امام احمد بن حنبل کا یہ قول نقل کیا کہ:

"إذا كان عند الرجل الكتب المصنفة فيها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، واختلاف الصحابة والتابعين، فلا يجوز أن يعمل بما شاء ويتخير، فيقضي به ويعمل به حتى يسأل أهل العلم ما يؤخذ به، فيكون يعمل على أمر صحيح"

یعنی جب کسی شخص کے پاس کتابیں ہوں جن میں مختلف احادیث رسول اللہ ﷺ درج ہوں، اور ان حدیثوں کے ساتھ متعلقہ مسئلہ میں صحابہ

اور تابعین کا اختلاف بھی ہو، تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان میں سے جس حدیث کو چاہے فتویٰ اور عمل کے لیے منتخب کر لے تاوقتیکہ اہل علم (فقہاء) سے پوچھ کر یہ نہ معلوم کر لے کہ ان میں کون سی حدیث لائق عمل ہے اور کون سی نہیں، تا کہ وہ صحیح حکم شرعی پر عمل پیرا ہو سکے۔

معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا صرف اصطلاحاً صحیح ہونا عمل کے واسطے منتخب کرنے کے لیے کافی نہیں ہے جب تک درایت کی کسوٹی پر پرکھ کر یہ نہ معلوم کر لیا جائے کہ آیا وہ قابل عمل ہے بھی یا نہیں، امام احمدؒ کے بقول اس کے کچھ مخصوص ماہرین ہوتے ہیں جن کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔ وہ کون سے اسباب وموانع ہیں جو کسی حدیث کی صحت کے باوجود حدیث پر عمل کرنے سے رکاوٹ بنتے ہیں؟ ان تفصیل اور مثالوں کے لیے دیکھئے: راقم سطور کی کتاب "حدیث اور فہم حدیث" کا آٹھواں باب "نقدِ حدیث کا درایتی معیار"۔

"إذا صح الحديث فهو مذهبی" سے متعلق

ایک غلط فہمی کا ازالہ، اور اس جملہ کا صحیح مطلب

عام طور سے عمل بالحدیث کے خوش کن عنوان سے اباحیت کی تبلیغ کرنے والے نہاد سلفی حضرات سادہ لوح مسلمانوں کو یہ جھانسہ دیتے ہیں کہ دیکھو خود ائمہ متبوعین فرماتے ہیں کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت مل جائے اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو تم اسی پر عمل کرو، وہی میرا مذہب ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی وغیرہ ائمہ سے منسوب اس مضمون کی عبارتیں دکھاتے پھرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دیکھو تمہارے امام کی دلیل قیاس ہے یا حدیث ضعیف ہے اور اس کے مقابل میں یہ بخاری شریف، یا صحیحین کی حدیث ہے، اس پر عمل کرو، یہی تمہارے امام بھی فرماتے ہیں، یہ بات سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں کو متاثر کرتی ہے اور وہ ان کے دامِ فریب میں آ جاتے ہیں۔

ہمارے نزدیک اس جملہ کا مذکورہ بالا نقطہ نظر سے استعمال "کلمة حق أريد بها الباطل" کا مصداق ہے۔ اس کا صاف جواب یہ ہے کہ آپ نے ان ائمہ کے قول "إذا صح الحديث فهو مذهبي" کی مراد نہیں سمجھی، حدیث کے صحیح ہونے سے ان کی مراد اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہونا نہیں ہے، اگر اصطلاحی صحیح ان کی مراد ہو تو جیسا کہ پیچھے معلوم ہو چکا کہ صحت اصطلاحی کی شرائط اور ان کے تحقق کا فیصلہ کرنے میں ہی علماء کے درمیان اختلافات موجود ہیں، اس لیے ایک حدیث ایک ناقد کی نظر میں شرائط صحت کی جامع ہوگی، اور دوسرے کی نظر میں نہیں ہوگی، چنانچہ یہ کوئی مسلمہ اصول نہیں بن سکتا۔

بلکہ صحیح ہونے سے ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ وہ حدیث قابل استدلال اور عمل کے لائق ہو، اور واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح قرار پاتی ہے اس لائق نہیں ہوتی کہ اس پر عمل کیا جائے، یا اس سے استدلال کیا جائے، ہو سکتا ہے کہ وہ منسوخ ہو، یا کسی علت سے معلول ہو، یا اس میں کسی قسم کی تخصیص ہو، اس لیے اس پر دوام حکم شرعی کا مدار رکھنے میں رکاوٹ ہو، لہٰذا صحیح ہونے کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث موانع سے محفوظ ہو تب اس کو امام متبوع کا مذہب قرار دیا جا سکتا ہے، اور اس کا فیصلہ بہت نازک، اور مشکل کام ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان ائمہ کرام نے اپنے فقہ کا مدار جن امور پر رکھا ہے وہ انتہائی تحقیق و تفتیش اور تنقید پر مبنی ہیں، یہ ان کی خداترسی کی بات ہے کہ کامل درجہ بحث و تمحیص کے بعد بھی اپنے متبعین سے انہوں نے اس طرح کی بات کہی۔

لیکن کیا ان کے متبعین نے ان کے اس لفظ کو اتنا ہی عام اور آسان سمجھا جتنا آج کے مدعیان عمل بالحدیث سمجھتے ہیں؟ کہ کوئی بھی صحیح حدیث پا گئے جس کے مطابق امام متبوع کا مذہب نہیں ہے تو دھڑنے سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ کتب مذہب میں جو بات ہے وہ غلط ہے، اور حضرت امام کا مذہب وہ ہے جو اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے، آئیے حنفیہ، شافعیہ، اور مالکیہ تینوں مکاتب فقہ کے تعلق سے اس کا جائزہ لیں۔



۱- حنفیہ میں سے کمال ابن ہمام کے استاذ ابن الشحنہ کبیر نے اپنی شرح ہدایہ میں
اسی طرح کی بات لکھی ہے جس پر علامہ ابن عابدین شامی نے استدراک فرمایا ہے، ابن
الشحنہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

"إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل
بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، و لا يخرج مقلده عن كونه
حنفيًا بالعمل به، فقد صح عنه -عن الإمام أبي حنيفة - أنه
قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد حكى ذلك ابن عبد
البر عن ابي حنيفة وغيره من الأئمة"

جب حدیث صحیح ہو اور وہ مذہب حنفیہ کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل
کیا جائے گا اور وہی امام صاحب کا مذہب ہوگا، ان کا مقلد اس حدیث کی
اتباع کر کے حنفی ہونے سے خارج نہیں ہوگا، کیوں کہ ان سے منقول ہے کہ
جب حدیث صحیح موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے، یہ بات ابن عبد البر نے
امام ابوحنیفہ وغیرہ ائمہ سے نقل کی ہے۔

ابن الشحنہ کے اس قول پر علامہ ابن عابدین شامی نے یہ استدراک فرمایا:

"ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلاً للنظر في النصوص،
ومعرفة محكمها من منسوخها" [ردالمحتار ۱/ ۶۸]

یہ بات بدیہی ہے کہ (امام مذہب کا قول چھوڑ کر صحیح حدیث کو اختیار
کرنے) کا یہ حق اسی شخص کو حاصل ہے جو نصوص میں غور کرنے اور ان میں
سے منسوخ کو غیر منسوخ سے ممتاز کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔

نیز "شرح رسم المفتی" میں بھی آپ نے ابن الشحنہ کی بات نقل کر کے مذکورہ
استدراک فرمایا، اس کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"وأقول أيضًا: ينبغي تقييد ذلك بما إذا وافق قولاً في

المذهب إذ لم يأذنوا في الاجتهاد فيما خرج عن المذهب مما اتفق عليه أئمتنا؛ لأن اجتهادهم أقوى من اجتهاده، فالظاهر أنهم رأوا دليلاً أرجح مما رآه حتى لم يعملوا به"

اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ (ابن الشحنہ کی بات میں) یہ قید بھی بڑھائی جانی چاہئے کہ امام مذہب کا قول چھوڑ کر حدیث پر عمل اس وقت کیا جائے گا جب کہ مذہب میں اس حدیث کے موافق کوئی اور قول بھی ہو، کیوں کہ ائمہ مذہب نے اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ ان کے متفقہ قول کو چھوڑ کر مذہب سے نکل کر اجتہاد کیا جائے، کیوں کہ ان حضرات کا اجتہاد اس شخص کے اجتہاد سے قوی تر ہے، اور جملہ اہل مذہب کے اتفاق سے ظاہر یہی ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی ایسی دلیل ضرور ہے جو اس دلیل سے اقوی ہے جو اب اس عالم کو نظر آئی ہے۔

محدثِ شام شیخ عبدالغفار عیون السود حمصی (م۱۳۴۹ھ) اپنے رسالہ **"دفع الأوهام عن مسألة القراءة خلف الإمام"** (ص ۱۵) میں ابن الشحنہ کا قول اور اس پر علامہ ابن عابدین شامی کے استدراکات نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین کی یہ قید بہت اچھی ہے، کیوں کہ ہم اپنے زمانہ کے بہت سے ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جو علم سے منسوب ہیں مگر اس کا زعم انھیں زیادہ ہے، خود کو ثریا کی بلندی پر فائز سمجھتے ہیں حالاں کہ وہ تحت الثریٰ میں ہوتے ہیں، بسا اوقات حدیث کی کتب ستہ وغیرہ کے مطالعہ کے دوران کوئی صحیح حدیث امام ابوحنیفہ کے مذہب کے خلاف پا جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ابوحنیفہ کا مذہب دیوار پر مارو اور حدیث رسول ﷺ کو اختیار کرو، حالاں کہ وہ حدیث منسوخ بھی ہو سکتی ہے یا ایسی دلیل کے معارض جو اس سے سند کے اعتبار سے مضبوط ہو، یا کوئی ایسا مانع ہو جو اس حدیث پر عمل سے

رکاوٹ بن رہا ہو اور اس غریب کو اس کا پتہ نہ ہو، اگر اس جیسے لوگوں کو حدیث پر عمل کرنے کی کھلی چھوٹ دے دی جائے تو خود بھی گمراہ ہوں گے اور جو ان سے پوچھنے آئے گا اسے بھی گمراہ کریں گے۔

سچ فرمایا امام مصر حضرت عبداللہ بن وہبؒ نے: "الحدیث مضلة إلا للعلماء" کہ حدیث غلط فہمی (یا گمراہی) کا ذریعہ ہے مگر (خداترس) اہل علم کے لیے۔

۲- شافعیہ میں سے ابومحمد الجوینی، ابن ابی الجارود اور ابوالولید نیساری پوری جیسے علماء کو امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول سے غلط فہمی ہوئی، چنانچہ انھوں نے بعض ایسی احادیث کو اختیار کیا جو صحیح سند سے منقول ہیں اور جن کو حضرت امام رحمہ اللہ نے کسی علت سے ترک کر دیا تھا، اور ابوالولید حسان بن محمد رحمہ اللہ تو قسم کھا کر کہتے تھے کہ امام شافعی کا مذہب یہی ہے کہ فصد کھلوانے والے اور کھولنے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ حدیث "أفطر الحاجم والمحجوم" صحیح حدیث ہے، جب کہ اس حدیث کے منسوخ ہونے کی صراحت خود امام شافعی نے فرمائی ہے۔

چنانچہ ان حضرات کے نظریہ کے بطلان اور غلط فہمی کو محققین شافعیہ نے طشت از بام کیا، اور امام شافعی کے قول کا صحیح مطلب اجاگر فرمایا، ان محققین میں حافظ ابن الصلاح کے شاگرد ابوشامہ، اور ان کے شاگرد حافظ نووی، اور تقی الدین سبکی کا نام نمایاں ہے، امام تقی الدین سبکی نے تو مستقل اس موضوع پر ایک تحقیقی رسالہ ہی قلم بند فرما دیا جس کا نام "معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي" تفصیل میں نہ جاتے ہوئے اس جگہ صرف حافظ نووی کی ایک عبارت اور اس کا ترجمہ پیش کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، فرماتے ہیں:

"هذا الذي قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأى حديثًا صحيحاً قال: هذا مذهب الشافعي، وعمل بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب،

وشرطه: أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا الحديث، أو لم يعلم صحته، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها، ونحوه من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها، وهذا شرط صعب قلّ من يتصف به. اهـ (المجموع ۱ : ۱۰٤)

یعنی جو بات امام شافعی نے کہی ہے اسکا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر کس وناکس جو کسی صحیح حدیث کو دیکھے تو یہ کہہ دے کہ یہی امام شافعی کا مذہب ہے، اور اس کے ظاہر پر عمل کرنے لگے، بلکہ یہ حق تو اس شخص کو ہے جس کو مذہب میں مجتہد کا مقام حاصل ہو، اور اس کی شرط یہ ہے کہ اسکے گمان پر یہ بات غالب ہو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی، یا اس کی صحت کا انہیں علم نہیں ہوا تھا، اور یہ بات امام شافعی کی تمام کتابوں کے مطالعہ کے بعد اسی طرح ان کے براہ راست تلامذہ کی تمام کتابوں کے دیکھنے کے بعد ہی کہی جا سکتی ہے اور یہ بڑی کڑی شرط ہے شاید ہی کوئی اس پر اتر سکے۔

۳- جہاں تک علماء مالکیہ کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں علامہ شہاب الدین قرافی مالکی رحمہ اللہ کی یہ عبارت پیش کر دینی کافی ہے، فرماتے ہیں:

كثير من فقهاء الشافعية يعتمدون على هذا، ويقولون: مذهب الشافعي كذا، لأن الحديث صح فيه. وهو غلط لأنه لا بد من انتفاء المعارض، والعلم بعدم المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يقال: لا معارض لهذا الحديث، أما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عبرة به، فهذا القائل من الشافعية ينبغي أن يحصّل لنفسه أهلية الاستقراء قبل أن يصرح بهذه الفتيا" (شرح التنقيح ص ٤٥٠)

فقہاء شافعیہ میں سے بہت سے لوگ اس قول "اذا صح الحدیث فھو مذھبی" پر اعتماد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ امام شافعی کا مذہب ایسا ہی ہے کیوں کہ حدیث صحیح ہے، حالاں کہ ان کا یہ موقف غلط ہے، اس لیے کہ صحت کے لیے معارض سے محفوظ ہونا شرط ہے، اور معارض کے نہ ہونے کا علم موقوف ہے اس شخص پر جس کو شریعت پر پورا عبور حاصل ہو تاکہ وہ یہ کہہ سکے کہ یہ حدیث معارض سے بالکل محفوظ ہے، رہا ایسے شخص کا استقراء وتتبع جو مجتہد مطلق نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہیں، جو شافعی علماء اس نظریہ کے حامل ہیں ان کو چاہیے کہ پہلے اپنے اندر استقراء تام کی اہلیت پیدا کریں پھر اس فتویٰ کا اعلان کریں۔

الغرض حضرات ائمہ کے مذکورہ قول کا مطلب صرف اور صرف یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں کوئی ایسی صحیح صریح نص وارد ہو جائے جو ظاہری صحت کے ساتھ ہر طرح کی علت باطنہ سے بھی محفوظ ہو تو وہی ہمارا مذہب ہوگا، اور اس کا ادراک وفیصلہ کس قدر مشکل ہے قارئین کرام نے مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی اندازہ لگالیا ہوگا۔

ساتواں سبب

اس میں شبہ نہیں کہ صحیح بخاری شریف اور صحیح مسلم شریف صحیح احادیث کا ہی مجموعہ ہیں، اور روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی کتاب کے بعد سب سے صحیح کتاب بخاری شریف ہے پھر مسلم شریف، اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ صحیحین کو امت نے قبولیت کے ہاتھوں لیا چنانچہ آج تک ان کے سماع اور درس وافادہ کا سلسلہ بتواتر جاری وساری ہے، اور ان شاء اللہ قیامت رہے گا۔ صحیحین کے درس کے دوران طلبۂ حدیث کو اسی طرح بعض تعلیم یافتہ حضرات کو- جو صحیحین کے مقام ومرتبہ سے فی الجملہ واقف ہیں- یہ اشکال پیش آتا ہے، اور تشویش کا باعث بنا رہتا ہے کہ صحیح احادیث صرف ان ہی دونوں کتابوں میں ہیں، ان کے علاوہ کتب

حدیث میں یا تو صحیح احادیث ہیں ہی نہیں یا ہیں تو اس پائے کی نہیں ہیں، اس لیے کسی مسئلہ میں روایات مختلف ہوں تو صحیحین کی روایات غیر صحیحین کی روایات پر راجح ہونی چاہئیں، اسی طرح بخاری و مسلم کی دو احادیث میں تعارض ہو تو صحیح بخاری کی حدیث کو صحیح مسلم کی حدیث پر فوقیت حاصل ہونی چاہئے، کیوں کہ اس کا رتبہ صحیح مسلم سے بلند ہے۔

اس اشکال کو مزید تقویت اس وقت مل جاتی ہے جب ہمارے طالب علم کو حافظ ابن صلاحؒ سے لے کر حافظ ابن حجرؒ تک کی کتب اصول حدیث میں احادیث صحیحہ کی ہفت گانہ تقسیم اور ان میں فرق مراتب کی وضاحت کے ساتھ ساتھ یہ صراحت بھی مل جاتی ہے کہ صحیحین کی احادیث اوصاف صحت کی اس درجہ حامل ہیں کہ وہ مفید قطع و یقین ہیں، برخلاف دیگر کتب احادیث کے کہ ان کی احادیث میں یہ شان نہیں پائی جاتی۔

جہاں تک صحیحین کے احادیث صحیحہ پر محیط اور حاوی ہونے کا تعلق ہے تو واضح رہے کہ حضرات شیخین نے نہ تو استیعاب کا قصد کیا ہے اور نہ ہی یہ ان حضرات کی شرط ہے، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ **"خرجت الصحیح من ست ماۃ ألف حدیث"** (میں نے چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کر کے یہ صحیح مرتب کی ہے) اسی لیے اس کے نام میں لفظ "مختصر" کی بھی قید رکھی ہے، اسی طرح حضرت امام فرماتے ہیں: **"لم اخرج فی ھذا الکتاب الا صحیحاً وما ترکت من الصحیح اکثر"** یعنی میں نے صرف صحیح حدیثوں کا ہی اخراج کیا ہے اور جن صحیح حدیثوں کو چھوڑ دیا وہ اس سے زیادہ ہیں۔ (مقدمہ فتح الباری ص ۷)۔ حافظ ابن صلاحؒ امام بخاریؒ کا یہ قول نقل کر کے فرماتے ہیں: **"احفظ مائۃ ألف حدیث صحیح ومائتی ألف حدیث غیر صحیح"** کہ مجھے ایک لاکھ صحیح احادیث یاد ہیں، اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث، پھر ابن صلاح فرماتے ہیں کہ (اس تعداد کے بالمقابل) امام بخاری کی کتاب الصحیح میں مکررات سمیت کل سات ہزار دو سو پچھتر (۷۲۷۵) حدیثیں ہیں، اور مکررات حذف کر کے ان کی تعداد چار ہزار ہی ہوتی ہے۔

امام مسلمؒ نے بھی اپنی صحیح کے باب التشہد فی الصلاۃ میں اس حقیقت کا کھلے لفظوں

میں اعلان فرمایا: "لیس کل شیء عندی صحیح وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما اجمعوا علیه"، یعنی میں نے ہر وہ حدیث جو میرے نزدیک صحیح ہو اس کتاب میں درج نہیں کردی ہے، بلکہ صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے جن کی صحت پر ائمہ محدثین کا اجماع ہے، مراد حضرت امام کے بعض ممتاز شیوخ کا اجماع ہے، ورنہ احادیث کی صحت کا فیصلہ امر اجتہادی ہے، اس میں واقعی اجماع کا تصور اس کثرت کے ساتھ کہاں ہو سکتا ہے؟ حافظ بلقینی فرماتے ہیں کہ امام مسلمؒ کی مراد ان کے چار شیوخ احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، عثمان بن ابی شیبہ اور سعید بن منصور خراسانی کا اجماع ہے۔ بعض حضرات نے اس اجماع کا مطلب اور بیان کیا ہے، دیکھئے: (تدریب الراوی ص ۲۹)۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے محدثین نے صحیحین کے علاوہ ان احادیث کو بھی جمع فرمایا جو شرائط صحت کی حامل تھیں یا اس لائق تھیں کہ ان سے استدلال کیا جا سکے، اور ان کی تصنیفات بھی صحاح کے عنوان سے جانی گئیں۔

(۱) صحیح ابن خزیمہ: از محمد بن اسحاق بن خزیمہ نیساپوری (م ۳۱۱ ھ) یہ کتاب ایک عرصہ تک اہل علم کے درمیان متداول رہی پھر اس کا کچھ حصہ تقریباً نصف آخر حوادث زمانہ کی نذر ہو گیا، شروع کا آدھا حصہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی کی تحقیق سے طبع ہوا ہے۔

(۲) صحیح ابن السکن، از حافظ ابو علی سعید بن عثمان ابن السکن (م ۳۵۳ ھ)۔

(۳) صحیح ابن حبان، از ابو حاتم محمد بن حبان البستی (م ۳۵۴ ھ)، یہ ابن خزیمہ کے شاگرد ہیں اور ان کی کتاب کی ترتیب نرالی ہے یعنی انواع وتقاسیم پر مرتب کی گئی ہے، مثلاً اوامر کی احادیث ایک جگہ، مناہی کی احادیث ایک جگہ، اخبار وقصص کی احادیث ایک جگہ، احادیث فقہیہ ایک جگہ اس وجہ سے کسی حدیث کا نکالنا اور استفادہ کرنا مشکل ہو گیا اور مضامین علمیہ کے مطابق اس کی حدیثوں کو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ چنانچہ علی بن بلبان فارسی (م ۷۳۹ ھ) نے اس کی حدیثوں کو ابواب علمیہ پر مرتب کر کے سہل الاستفادہ بنا دیا ہے، جس کا نام "الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان" ہے اس کی حدیثوں کی تعداد (۷۴۹) ہے۔

واضح رہے کہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا موضوع اگر چہ ان احادیث کا جمع کرنا ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہیں لیکن ان کی حدیثوں کی سند اور رجال پر تحقیقی نظر ڈالنے کے بعد محدثین اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کی حدیثیں اصطلاحی اعتبار سے "صحیح" کا مصداق نہیں ہیں بلکہ ان میں حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ کی تعداد بہت ہے۔ جس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کے نزدیک "صحیح" سے مراد "مایصلح للاحتجاج" یعنی وہ جس سے استدلال کیا جاسکے عام اس بات سے کہ وہ صحیح لذاتہ ہو، یا صحیح لغیرہ ہو، یا حسن لذاتہ ہو یا لغیرہ ہو، اسی طرح ان دونوں حضرات نے صحت کا حکم لگانے میں حدیث کے شذوذ اور علت سے محفوظ ہونے کی شرط کو بھی ضروری خیال نہیں فرمایا ہے۔

اسی طرح بعض محدثین نے صحیحین کی شرائط اور خصوصیات کو ذہن میں رکھ کر کچھ اور حدیثوں میں غور کیا جن میں بظاہر احادیث صحیحین کی شرط پائی جاتی تھی چنانچہ "استدراک" کے عنوان سے ان حدیثوں کو جمع کر دیا مثلاً حاکم ابوعبداللہ نیسابوری کی کتاب " المستدرك على الصحيحين "اور دار قطنی کی "الالزامات" ہیں۔

مستدرک حاکم: واضح رہے کہ حاکم کی مستدرک میں چار طرح کی حدیثیں ہیں:

۱- کچھ تو وہ ہیں جن کے متعلق حاکم نے بخاری ومسلم دونوں کی شرط پر یا ان میں سے ایک کی شرط پر ہونے کی تصریح کی ہے۔

۲- کچھ وہ ہیں جو دونوں میں سے کسی کی شرط پر نہیں ہیں لیکن حاکم کو ان کے صحیح ہونے کا گمان تھا، چنانچہ ان کے صحیح الاسناد ہونے کی انھوں نے تصریح فرمادی ہے۔

۳- کچھ وہ ہیں جو حاکم کے نزدیک بھی صحیح نہیں، چنانچہ انھوں نے ان کے ضعیف ہونے کی وضاحت فرمادی ہے۔

۴- کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن پر حاکم نے سکوت فرمایا ہے، اور کوئی بھی حکم نہیں لگایا۔

احادیث پر صحت کا حکم لگانے کے سلسلہ میں حاکم متساہل مانے گئے ہیں، چنانچہ حاکم کی بہت سی احادیث پر نقد کیا گیا ہے، محدثین کرام نے سخت جرحیں کی ہیں، بلکہ بہت سی

روایات پر موضوع ہونے کا بھی حکم لگایا ہے۔ حاکم کے تساہل کا مداوا کافی حد تک امام ذہبی نے کر دیا ہے، چنانچہ اپنی تلخیص میں آپ نے حاکم کی بہت سی حدیثوں میں چھان پھٹک کا کام انجام دیا اور ایک ناقدانہ نظر ڈال کر اکثر حدیثوں میں حاکم کی موافقت کی اور بہت سی حدیثوں میں علت کی نشاندہی فرمادی۔ ان کی یہ "تلخیص" مستدرک (طبع حیدرآباد) کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔

الغرض یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہوگئی کہ صحیح احادیث کا ذخیرہ صرف صحیحین تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان کے علاوہ بھی بہت سے مصادر حدیث ہیں جن میں صحیح احادیث کی بڑی مقدار ہے جو صحیحین کی احادیث پر مستزاد ہے، اسی لیے حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں "ثم إن الزيادة في الصحيح على ما في الكتابين يتلقاها طالبها مما اشتمل عليه أحد المصنفات المعتمدة المشهورة لأئمة الحديث كأبي داود السجستاني وأبي عيسى الترمذي وأبي عبد الرحمن النسائي وأبي بكر بن خزيمة وأبي الحسن الدارقطني وغيرهم منصوصا على صحته فيها" (المقدمہ ص ۲۲)، یعنی صحیحین کی احادیث صحیحہ پر اضافہ کا خواہش مند شخص اضافہ کر سکتا ہے ان احادیث سے جو ائمہ حدیث کی دیگر قابل اعتماد اور مشہور تصنیفات میں موجود ہیں جن کی صحت کی صراحت ان کتابوں میں کر دی گئی ہے جیسے ابوداود، ترمذی، نسائی، ابن خزیمہ اور دارقطنی وغیرہ حضرات کی کتب حدیث۔

ہفت گانہ تقسیم کی حیثیت

جہاں تک صحیح احادیث میں فرق مراتب کے سلسلہ میں مشہور تقسیم کا تعلق ہے جیسا کہ حافظ ابن صلاح اور ان کے ہم مشرب علماء نے یہ تقسیم فرمائی ہے؛ تو اس پر بھی کچھ گفتگو اس لیے ضروری ہے کہ یہ تقسیم بھی غلط فہمی کا سبب بن رہی ہے، ہفت گانہ تقسیم کے نتیجہ میں صحیح کی اقسام حسب ذیل ہیں:

(۱) وہ حدیث جس کے اخراج پر بخاری و مسلم متفق ہوں اور اسی کو علمی اصطلاح میں متفق علیہ کہتے ہیں۔ (۲) وہ حدیث جسکی تنہا امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں تخریج کی ہو اور وہ مسلم میں نہ ہو۔ (۳) وہ جس کی تخریج تنہا امام مسلمؒ نے کی ہو۔ (۴) وہ جو ان دونوں کی شرط پر ہو اور صحیحین میں سے کسی میں نہ ہو۔ (۵) وہ جو صرف بخاری کی شرط پر ہو اور صحیحین میں نہ ہو۔ (۶) وہ جو صرف مسلم کی شرط پر ہو اور صحیحین میں نہ ہو۔ (۷) وہ جو شیخین کے علاوہ محدثین کے نزدیک صحیح کا مقام رکھتی ہو دراں حالیکہ کہ بخاری و مسلم میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو۔

قبل اس کے کہ ہم اس نظریہ کی تردید میں دلائل پیش کریں اس جگہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کر دینا مفید سمجھتے ہیں، واضح رہے کہ حافظ ابن تیمیہؒ اس نظریہ کے سلسلے میں ابن صلاحؒ کے سرگرم حمایتی ہیں ان کی یہ عبارت زیر بحث مسئلہ میں سنگ میل کا کام دیتی ہے جسے شیخ طاہر الجزائری نے "توجیہ النظر" (۲۹۹/۱) میں نقل فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

> "بہرحال کسی ایک حدیث کو جب امام بخاریؒ روایت کریں اور موطا میں امام مالک بھی روایت کریں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ کبھی بخاری کے رجال افضل ہوں گے اور کبھی موطا کے، گویا دونوں کے رجال میں غور کیا جائے گا۔ ہم اگرچہ اجمالی طور سے یہ بات جانتے ہیں کہ بخاری کے رجال موطا کے رجال سے افضل اور اونچے ہیں لیکن یہ بات متعین طور سے بخاری کے ہر راوی کے موطا کے ہر راوی سے افضل ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ موطا کے چنیدہ ثقات کی حدیثیں بخاری نے بھی لی ہیں۔ چنانچہ وہ بخاری اور موطا کے مشترک رجال ہوئے، اور اگر ایسا ہو کہ کوئی متن حدیث بخاری میں کسی ایک سند سے ہو اور وہی متن موطا میں دوسری سند سے ہو جو بخاری کی شرط پر ہو اور اس کے رجال بخاری کی حدیث کے رجال سے عمدہ ہوں تو اس وقت دونوں سندوں کے رجال کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا اور کوئی اجمالی حکم جو قاعدہ کلیہ کی شکل میں ہو نہیں لگایا جا سکتا۔"

اس میں شک نہیں کہ اقسام صحیح کی مذکورہ ترتیب خالص منطقی ذہن کی اپج
محدثین کے طریقۂ کار اور نفس الامر سے میل نہیں کھاتی اور محققانہ نظر اس کا بار
علامہ احمد محمد شاکر ایک مشہور محقق ومحدث ہیں جنہوں نے مسند احمد کی ترقیم کی ہے
تخریج اور شرح بھی کی ہے مسند ابو ہریرہ کے ضمن میں جو صحیفۂ ہمام ابن منبہ ہے جو
پرانے ایڈیشن کی دوسری جلد کے ص۳۱۲ سے ۳۱۹ تک اور شیخ احمد شاکر کے نسخہ
کے ص۲۷ سے ص۱۰۹ تک کو محیط ہے اس صحیفہ کے متعلق شیخ احمد شاکر نے جو مقدمہ لکھا
اس میں رقم طراز ہیں:

"یہ صحیفہ اس بات کی قوی ترین دلیل ہے کہ شیخین نے تمام صحیح احادیث کی تخریج نہیں کر ڈالی ہے، اور نہ ہی انہوں نے اس کا التزام کیا اور نہ اس کی صراحت کی بلکہ یہ بات بعض علماء کی جانب سے صحیحین اور شیخین کی بے جا قدر دانی اور ان کے ذاتی اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس میں شک نہیں کہ صحیحین پوری تعظیم کی مستحق بھی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں کہ صحیحین کے باہر صحیحین کے معیار کی صحیح حدیثیں نہیں ہیں چنانچہ یہ صحیفہ ہمام بن منبہ ہے جس کی چند حدیثیں دونوں نے لی ہیں اور چند احادیث تنہا بخاری نے لی ہیں اور چند کو تنہا مسلم نے لیا ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کو دونوں میں سے کسی نے نہیں لیا ہے، یہ صحیفہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ شیخین جس حدیث کی تخریج پر متفق ہوں وہ ہمیشہ صحت کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہوتی (اس لئے کہ یہ صحیفہ خود جس سند سے مروی ہے وہ اعلیٰ درجہ کی نہیں ہے، یعنی: عبدالرزاق، عن معمر، عن ہمام بن منبہ، کیوں کہ عبدالرزاق میں خاصا کلام ہے)۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ نے توجیہ النظر کے حاشیہ میں شیخ احمد شاکر کی اس بات
کرنے کے بعد ایک شاندار تبصرہ اور تجزیہ کیا ہے جو پیش خدمت ہے۔

(۱) ابن صلاحؒ اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ اعلیٰ معیار کی صحیح حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق ہوں ناقابل تسلیم ہے: کیوں کہ شیخین نے اسی صحیفہ ہمام بن منبہ (جس کی کل حدیثیں ۱۴۲ ہیں) کی ۹۷ حدیثیں لی ہیں سب کی سند ایک ہے "عبدالرزاق، عن معمر، عن ہمام، عن ابی ہریرۃ" جس میں سے ۲۳ حدیثیں دونوں میں ہیں، ۱۶ صرف بخاری میں اور ۵۸ صرف مسلم میں۔

تو دیکھئے اس صحیفہ کی ۲۳ حدیثیں متفق علیہ ہیں اور حال یہ ہے کہ یہ سند اعلیٰ درجہ کی صحیح سند نہیں، معلوم ہوا کہ پہلی ہی بنیاد یعنی یہ کہ متفق علیہ حدیث اول درجہ کی صحیح ہوتی ہے کمزور ہے۔

(۲) ابن صلاحؒ اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ دوسرے نمبر کی صحیح وہ ہے جس کی تخریج تنہا بخاری کریں یہ بھی غلط ہے کیوں کہ اس صحیفہ کی ۱۶ حدیثیں تنہا بخاری میں ہیں جن کی سند بعینہ وہی ہے جو ان ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر یہ نمبر ۲ کی کیوں ہوگئیں؟ اسی طرح تنہا مسلم کی ان ۵۸ حدیثوں سے یہ قوی کیوں ہوئیں جن کی سند بھی یہی ہے؟ یہ ہٹ دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟

(۳) ان حضرات کا یہ کہنا کہ تیسرے نمبر کی صحیح حدیث وہ ہے جو تنہا مسلم میں ہو، یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ اس صحیفہ کی ۵۸ حدیثیں صرف مسلم میں ہیں جن کی سند بعینہ وہی ہے جو تنہا بخاری کی ۱۶ حدیثوں اور متفق علیہ ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر ان کا درجہ گھٹ کیوں گیا؟

پھر امام مسلم کبھی کسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں حال یہ ہے کہ اس کے کئی ایک صحیح طرق ہوتے ہیں، اس کے بالمقابل تنہا بخاری میں ایک حدیث ہوتی ہے جس کی صرف ایک ہی سند ہوتی ہے، پس اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم کی کثیر الطرق حدیث بخاری کی غریب حدیث پر فائق ہے جیسا کہ ابن حجر نے "النکت علی کتاب ابن الصلاح" میں فرمایا لہٰذا افراد مسلم کو افراد بخاری سے کم حیثیت گرداننا بے جا ہے۔

(۴) افراد مسلم کو تیسرے درجہ کی صحیح قرار دینا اس اعتبار سے بھی مضحکہ خیز ہے کہ بسا اوقات امام مسلم کسی ایسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں جو انہیں کی شرط پر صحیح ہوتی

ہے مثلاً کسی راوی کا اپنے مروی عنہ سے سماع اور لقاء ثابت نہیں ہے امام مسلم نے معاصرت کی
بنا پر امکانِ لقاء کو کافی سمجھ کر اخراج کر لیا کیوں کہ ان کے نزدیک یہ صحیح ہے، جب کہ بخاری کے
نزدیک وہ سرے سے صحیح ہی نہیں، لہٰذا یہ کہنا کہ وہ تیسرے درجہ کی صحیح ہے حدیث معنعن کے
مسئلہ میں امام مسلم کے مذہب کو بخاری کے مذہب پر راجح قرار دینے سے مرادف ہوگا جب
کہ جمہور محدثین اس مسئلہ میں امام بخاری اور ان کے متبعین کی رائے کو راجح قرار دیتے ہیں۔

پھر افراد بخاری افراد مسلم پر فائق اس وقت کیوں کر ہو سکتی ہیں جب کہ بخاری کی
حدیث کی سند میں کوئی متکلم فیہ راوی ہو اور مسلم کی حدیث کے تمام رواۃ ثقہ ہوں۔ اور

پھر چوتھی اور پانچویں قسم میں شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کی بات
سمجھ سے باہر اس لیے ہے کہ شیخین کی شرط کا تعین جب خود شیخین نے نہیں کیا ہے اور دوسرے
حضرات نے جو تعین کیا ہے اس میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ گذشتہ عنوان کے تحت
تفصیل گذر چکی؛ تو پھر ایسے محتمل امر کو قاعدہ کلیہ کا درجہ دینا کہاں تک صحیح ہوگا؟ اسی بنا پر
محقق کمال الدین ابن ہمام فتح القدیر کے باب النوافل (۱/۴۴۵) میں فرماتے ہیں

''جو لوگ کہتے ہیں کہ صحیح ترین حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق
ہوں، پھر وہ جو تنہا بخاری کی ہو، پھر وہ جو تنہا مسلم کی ہو، پھر وہ جو ان کے
علاوہ کی ہو اور ان کی شرط پر ہو، پھر وہ جو ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہو؛
ان کا یہ کہنا دعوی بلا دلیل (ہٹ دھرمی) ہے جو قابل اتباع نہیں ہے اس
لئے کہ زیادہ صحیح ہونے کا مدار اکمل طریقہ پر شرائط صحت کے جامع ہونے
پر ہے لہٰذا اگر صحیحین کے علاوہ کی کسی حدیث میں یہ شرائط مکمل طور سے
موجود ہوں اور اس کے بالمقابل صحیحین کی کسی حدیث میں شرائط صحت اس
درجہ نہ پائے جاتے ہوں تو اس کی موجودگی میں شیخین ہی کی حدیث کو اصح
کہنا ہٹ دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟ پھر شیخین یا ان میں سے کسی ایک کا کسی
معین راوی کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ شرائط صحت کا جامع ہے اس

بات وقوعاً مستلزم نہیں کہ واقع اور نفس الامر میں بھی وہ ایسی ہی ہے، امر واقعہ اس کے برخلاف بھی ہو سکتا ہے چنانچہ امام مسلم نے کتنے ہی ایسے راویوں سے حدیثیں لی ہیں جو جرح کی آفتوں سے محفوظ نہیں ہیں اسی طرح بخاری کے رجال کی ایک بڑی تعداد ہے جن پر کلام کیا گیا ہے۔

معلوم ہوا کہ راوی کے سلسلے میں شرائط صحت کے وجود کا فیصلہ ایک امر اجتہادی ہے جس میں مجتہدین کا اختلاف ہو سکتا ہے چنانچہ ایک مجتہد کے نزدیک ایک وصف ضروری قرار پاتا ہے تو دوسرا مجتہد اس وصف کو ضروری نہیں سمجھتا (چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ سننے کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک حدیث راوی کے حافظہ سے غائب نہ ہوئی ہو جب کہ جمہور محدثین کے نزدیک راوی کے ضابط ہونے کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں ہے)، اسی طرح ایک مجتہد کے نزدیک صحت کے لئے ایک وصف شرط ہوتا ہے تو دوسرے کے نزدیک وہ وصف شرط کے درجہ میں نہیں ہوتا مثلاً بعض حضرات اتصال کو شرط قرار دیتے ہیں اور بعض نہیں، البتہ غیر مجتہد شخص یا جس کے اندر راوی کے پرکھنے کا ملکہ نہیں ہے وہ شیخین کے یا ان میں سے کسی ایک کے فیصلہ پر مطمئن ہو جائے گا باقی جو خود صاحب بصیرت ہو اور راوی کے پرکھنے کے اصول سے باخبر ہو وہ مطمئن نہیں ہوگا بلکہ وہ صحیحین کے باہر والی حدیث کے رجال اور صحیحین کی حدیث کے رجال میں شرائط صحت کے اعتبار سے موازنہ کریگا اور دونوں میں شرائط صحت پائے جانے کی صورت میں ایک کو دوسرے سے معارض کرے گا"۔

اس تفصیل و تجزیہ سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ مفتک نہ تقسیم کے مطابق صحیح احادیث کے مابین مذکورہ بالا فرق مراتب واقع اور نفس الامر سے کوسوں دور اور بے بنیاد ہے، اور متعارض نصوص میں ترجیح کا معیار قرار دیے جانے کے لائق نہیں ہے واللہ اعلم۔

کیا صحیحین کی حدیثیں مفید قطع و یقین ہیں؟

اب رہ جاتا ہے مسئلہ احادیث صحیحین کے مفید قطع و یقین ہونے کا جو واقعتاً اس بحث کی جان ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ حافظ ابن صلاحؒ نے اپنے مقدمہ میں فرق مراتب کے ساتھ صحیح احادیث کی مذکورہ ہفت گانہ تقسیم سے فارغ ہو کر یہ بات ارشاد فرمائی ہے۔ ان ساتوں قسموں میں سب سے اعلیٰ قسم کی صحیح وہ حدیث ہے جس کے اخراج پر بخاری و مسلم متفق ہوں اور یہ پوری قسم مفید قطع اور مفید علم یقینی ہے، اگرچہ علم یقینی نظری ہے کیوں کہ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ بخاری مسلم کی حدیثیں صحیح ہیں، اور ان کی حدیثیں شرائط صحت کی جامع ہیں گویا اجماعی طور پر امت کا یہ فیصلہ ہے اور امت بحیثیت مجموعی خطا سے معصوم ہے، جس طرح وہ اجماع جو اجتہاد پر مبنی ہو حجت قطعی ہوتا ہے اسی طرح حدیث کی یہ قسم بھی حجت قطعی ہوگی ابن صلاحؒ کی اس رائے کو بہت سے علماء مثلاً ابن تیمیہ، ابن حجر اور حافظ بلقینی وغیرہ نے قبول بھی کیا ہے۔ جبکہ امام نوویؒ نے مقدمہ کی تلخیص "التقریب والتیسیر" میں اور شرح مسلم کے مقدمہ میں شد و مد کے ساتھ اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے، اور یہ فرماتے ہیں کہ صحیحین کی جو احادیث متواتر نہیں ہیں وہ خبر واحد ہیں، اور اخبار آحاد ظنی ہوتی ہیں، امت کے ان حدیثوں کی صحت پر اجماع سے اور تلقی بالقبول سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ حدیثیں واجب العمل ہیں اور ان کی صحت کے جانچنے کے لئے اب مزید کی کوشش کی ضرورت نہیں، ورنہ وہ حدیث جو شرائط صحت کی جامع ہو خواہ صحیحین کے اندر کی ہو یا باہر کی مفید ظن اور واجب العمل ہوتی ہے، صحیحین اور غیر صحیحین کی احادیث میں فرق صرف اتنا ہے کہ شیخین کی شان علمی اور مہارت فنی کی وجہ سے ان کی حدیثیں بے کھٹک صحیح ہیں نظر و فکر کی ضرورت نہیں جب کہ باہر کی احادیث نظر و فکر کی محتاج ہیں، نظر و فکر کے بعد شرائط صحت کا جامع ہونا جب معلوم ہو جائے تو پھر ان میں اور صحیحین کی حدیثوں میں صحت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں رہتا۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ایک عجیب بات اس موقع پر فرمائی ہے:

''صحیحین کو قبولیت کے ہاتھوں لئے جانے کا فائدہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یقین حاصل ہو گیا کہ یہ دونوں کتابیں بے شک شیخین کی ہیں اور بے شک ان کی احادیث شرائط صحت کی جامع ہیں اور بے شک خبر واحد ہیں اور بیشک مفید ظن ہیں یعنی تلقی بالقبول سے ان کی حدیثوں کے مفید قطع ویقین ہونے کا فائدہ حاصل ہونے کی بجائے ان کے مفید ظن ہونے میں اور تقویت پیدا ہو گئی۔ اس لئے کہ محدثین کا کسی حدیث کے سلسلہ میں یہ اتفاق کر لینا کہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہے اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ یقینی طور پر رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہی ہے اور قطعی طور پر واجب العمل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ کسی متعین حدیث کے مضمون پر اور اس کے مطابق عمل پر اجماع ہو جائے تو یہ بات یقیناً اس کو مستلزم ہے کہ وہ واجب العمل ہے اور کسی حال میں چھوڑی نہیں جاسکتی اگرچہ اس کی سند ضعیف ہی کیوں نہ ہو! (مقدمہ فتح الملہم ص ۱۰۷)

پھر ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ امت کا اجماع اس بات پر بھی ہے کہ یہ دونوں کتابیں ''اصح الکتب'' ہیں اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کی ہر ہر حدیث اپنی اپنی جگہ پر غیر صحیحین کی ہر ہر حدیث کے بالمقابل اصح ہے، جس طرح سے کہ وہ لوگ جو بخاری کو مسلم پر ترجیح دیتے ہیں ان کے پیش نظر ہرگز یہ بات نہیں ہوتی کہ بخاری کی ہر حدیث مسلم کی ہر حدیث سے اصح ہے، چنانچہ ابن حجرؒ نے نخبۃ میں فرمایا: **"قد یعرض المفوق ما یجعله فائقا"** (شرح نخبۃ ص ۳۲)، یعنی بسا اوقات نیچے درجہ کی حدیث کو ایسے مؤیدات حاصل ہو جاتے ہیں جو اس کو اس سے بلند تر رتبہ والی حدیث پر فوقیت دے دیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ خود ابن صلاح بھی قطعیت کے دعوی کے باوجود صحیحین کی ان احادیث کے استثناء پر مجبور ہوئے جن پر نقد کیا گیا ہے اور فرمایا چوں کہ نقد شدہ احادیث

کی صحت پر اجماع منعقد نہیں ہوا اس لئے وہ قطعی نہیں ہیں، اس پر عرض ہے کہ جس ... میں سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جاتی ہے اس کا بقیہ حصہ ظنی ہو جاتا ہے، اس لئے بقیہ احادیث جن پر تنقید نہیں ہوئی ہے وہ بھی مفید ظن ہوں گی، کیوں کہ امام دارقطنی ... علاوہ جن محدثین نے جتنی حدیثوں پر نقد کیا ہے بیشتر کا تعلق اسناد سے ہے جو ان ... باقی درایت کے اصول کے مطابق صحیحین کی احادیث پر نقد کی گنجائش اب بھی موجود ہے مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ فلاں حدیث قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے، یا احادیث ... الباب کے معارض ہے، یا شریعت میں ثابت شدہ مسلم قواعد کلیہ سے میل نہیں کھاتی ... امت کے عمل متوارث کے خلاف ہے، وغیرہ امور جن پر حدیثوں کو پرکھنا صرف ... فقہاء کا کام ہے، بلکہ دارقطنی وغیرہ کی تنقیدات کے علاوہ اسنادی پہلو سے بھی مزید تنقید کی گنجائش ہے۔

اس لئے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بخاری و مسلم کی احادیث مطلقاً مفید علم و یقین نہیں ہیں، ہاں! بعض حدیثیں جو قرائن قویہ میں گھری ہوئی ہوں ان کے مفید علم ہونے سے انکار نہیں مگر جب تک اس طرح کی احادیث کو نشان زد کر کے مشخص نہیں کیا جاتا (اور یہ بڑا مشکل کام ہے) تب تک یہ اجمالی حکم لگانا کہ صحیحین کی حدیثیں محتف بالقرائن ہونے کی وجہ سے مفید قطع و یقین ہیں غلط ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ بالا معروضات سے ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ہم صحیحین کا معاملہ کرنا یا ان کی توہین کرنا چاہتے ہیں بلکہ مقصد ان کتابوں کی بابت بعض حلقوں کی جانب سے دانستہ یا نادانستہ غلو اور اس اندھی تقلید پر بند لگانا ہے، جس کے نتیجے میں صحیحین کے علاوہ ... کتابوں کی صحیح حدیثیں بیک جنبش قلم و زبان رد کر دی جاتی ہیں اور انھیں در خور اعتنا نہیں سمجھا جاتا، ورنہ مجموعی اعتبار سے صحیحین کا مرتبہ قرآن کے بعد "اصح الکتب" ہونے میں ... کوئی شبہ نہیں ہے۔

صحیحین ہی کو معیارِ عمل کیوں نہ بنالیا جائے؟

صحیحین کے تعلق سے ایک اہم اشکال یہ بھی ہے کہ جب یہ کتابیں صحیح احادیث پر مشتمل ہیں۔ اور وہ مفید یقین نہ سہی مفید ظن تو ہیں۔ تو ان کی تخریج شدہ تمام احادیث پر عمل کرنا لازم اور ضروری بھی ہونا چاہئے، خاص طور سے جب کہ ان کتابوں کو تلقی بالقبول کی شان بھی حاصل ہے، چنانچہ بہت سے فقہی مسائل میں جب ایسی احادیث آتی ہیں کہ ائمہ متبوعین کا مذہب ان کے خلاف ہوتا ہے تو قاری کو تشویش بلکہ خلجان ہوتا ہے کہ آخر ان ائمہ نے صحیح حدیث کے خلاف رائے کیوں اختیار کی اور صحیح حدیث کو کیوں ترک کیا؟

جواب نمبرا: جاننا چاہئے کہ صحیحین بلکہ ائمہ ستہ کی کتب حدیث سب تدوین سنت کے پانچویں مرحلے کی کتب ہیں اور تیسری صدی میں ان کی تدوین عمل میں آئی ہے، ظاہر ہے کہ تدوین کا سلسلہ جب چار مراحل سے گذر کر صحیحین یا کتب سنن کی منزل تک پہونچا ہے تو سابقہ مراحل کو نظر انداز کر کے صرف پانچویں مرحلہ پر انحصار کرلینا کیسے درست ہوگا؟ سابقہ مراحل کی نوعیتوں اور ان سے اس آخری مرحلہ کے امتیاز اور وجہ امتیاز کو سمجھے بغیر کما حقہ اس ذخیرہ سے استفادہ نہ یہ کہ صرف مشکل بلکہ پرخطر اور بسا اوقات بھیانک نتائج کا سبب ہو سکتا ہے۔

واضح رہے کہ چوتھے اور پانچویں مرحلہ کی تدوین کے نتیجہ میں مشہور و معمول بہ احادیث کے علاوہ غیر مشہور اور غیر معروف احادیث کی ایک بڑی تعداد کا ذخیرہ بھی سامنے آجاتا ہے جس کے قابل عمل یا نا قابل عمل ہونے کی تحقیق از حد ضروری تھی، کیوں کہ جن لوگوں کے ذریعہ احادیث کی روایت عمل میں آئی ہے اگر چہ وہ فی نفسہ ثقہ ہوں، اور ان کی مرویات کی صحت کا گمان غالب ہو جاتا ہو تاہم معروف روایات یا متوارث تعامل سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے عمل کے لیے بے کھٹک منتخب نہیں کی جاسکتیں، جیسا کہ ابھی یہ بات گزری کہ سلف میں نقد حدیث کی اصل کسوٹی عمل متوارث ہی تھی، چنانچہ دوسری صدی

کے اختتام تک اہل علم عموی طور پر اخبار آحاد کو سلف کے معمول پر پرکھ کر اس کی صحت و ضعف کا فیصلہ کیا کرتے تھے، جب کہ حضرات شیخین یا ان کے ماضی قریب اور مابعد کے محدثین صحت حدیث کے لیے صرف اسنادی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہیں، اس لیے صرف ان کے معیار پر صحیح قرار پانے والی احادیث کو معیار عمل کیسے بنایا جا سکتا ہے؟ حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک جامع مضمون رقم فرمایا ہے، اس کا ایک اقتباس پیش خدمت ہے:

"ہمیں محققین کے نزدیک اس بارے میں صدر اول کا فیصلہ معتبر ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ "شرح سفر السعادۃ" الموسوم بہ "المنہج القویم فی شرح الصراط المستقیم" میں فرماتے ہیں:

"اور زمان متاخر میں حدیثوں کی صحت و ضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث متقدمین کے زمانے میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آں حضرت ﷺ کے درمیان واسطہ تھے صحت و قبول کے شرائط جمع تھے، اور بعد کو دوسرے راویوں کی وجہ سے کہ جو ان کے بعد آئے اس میں ضعف پیدا ہو گیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگا دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں بھی ضعیف ہی ہو، اور یہ نکتہ ظاہر ہے، اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی (جو انھوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے تواتر، شہرت اور وحدت کے بارے میں صدر اول کا حکم معتبر ہے، ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانہ میں آحاد تھیں اور بعد کو ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آ جانے کے باعث کہ جو زمان مابعد میں اس علم کے رواج پانے اور طالبین و مؤلفین کی کثرت ہو جانے سے پیدا ہو گئے شہرت کے درجہ پر جا پہونچیں گی) اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔ (دیکھیے امام ابن ماجہ اور علم حدیث ص ۲۰۰ تا ۲۰۵)



یعنی احادیث کے ثبوت وعدم ثبوت کا فیصلہ ایک امر اجتہادی ہے جس میں حضرات متقدمین (تابعین واتباع تابعین) کا اجتہاد بہ نسبت حضرات متاخرین کے اجتہاد کے مقدم و اولی ہے، کیوں کے اُن حضرات کے اجتہاد میں خطا کا احتمال بہ نسبت ان حضرات کے یقیناً کم ہے، اس لیے تقلید متقدم کی ہونی چاہئے نہ کہ متاخر کی۔

جواب نمبر۲: حضرات شیخین نے صحیح احادیث کو جمع ضرور کیا ہے، مگر ان کا احاطہ نہیں کیا ہے، بل کہ ان کا مقصد صحیح احادیث سے فقہی مسائل پر استدلال بھی ہے، چنانچہ عموماً ان ہی صحیح احادیث کا وہ اخراج فرماتے ہیں جو ان کے اختیار کردہ مذہب فقہی کی دلیل ہوتی ہیں، اور خود ان کا طرز عمل بھی صاف طور پر یہ واضح کرتا ہے کہ ان کی تخریج کردہ ہر حدیث قابل عمل نہیں ہے، بلکہ وہ خود بھی اپنی روایات میں بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں، مثلاً: امام مسلم (**باب القیام للجنازۃ**) میں پہلے ان احادیث کو لائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کے احترام میں کھڑا ہو جانا چاہئے، اس کے بعد وہ احادیث لائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، اور یہ حدیثیں سابق احادیث کے لیے ناسخ ہیں، چنانچہ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ امام مسلم کسی بھی باب کو ان احادیث پر ختم فرماتے ہیں جن میں بیان کردہ حکم ان کا مختار و پسندیدہ ہوتا ہے، جب کہ امام بخاری نے صرف احادیث قیام کے اخراج پر اکتفار کیا ہے۔

اسی لیے علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کتب ستہ کے مصنفین کے متعلق عمومی طور سے ایک مبنی بر حقیقت بات فرماتے ہیں:

> ''میں نے پہلے بھی یہ بات کہی اور اب بھی کہتا ہوں کہ ان حضرات ائمہ محدثین بخاری ومسلم وغیرہ نے فقہی اور اختلافی مسائل میں اپنا ایک نقطۂ نظر متعین فرمالیا ہے، خواہ خود اجتہاد کر کے یا اپنے ائمہ متبوعین کی تقلید کرتے ہوئے، پھر جب انھوں نے کتب حدیث مدون فرمائیں تو نظریہ کے مطابق بیشتر ان ہی احادیث کا اخراج فرمایا جن

سے ان کے مذہب یا موقف کی تائید ہوتی تھی اور بقیہ سے صرف نظر فرمایا، علاوہ ان حضرات کے جنھوں نے اپنی کتاب کی شرط یا بنیاد ہی اس بات کو بنایا کہ وہ اختلافی مسائل میں فریقین کے دلائل پیش فرمائیں گے، جیسے امام ترمذی، ابن ابی شیبہ، عبد الرزاق اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ (معارف السنن ۱/۳۷۹-۳۸۰)

راقم سطور عرض کرتا ہے: کہ امام ترمذیؒ کا شاید مقصد ہی یہی تھا کہ حضرات شیخین رحمہ اللہ کی تصانیف سے جو منفی پیغام جا سکتا تھا (کہ صحیح احادیث ہی قابل حجت ہیں، اور وہ ان ہی کتابوں میں ہیں وغیرہ، جیسا کہ بہت سے حضرات اس غلط فہمی کے شکار ہیں)، اس کا تدارک اور سدِ باب ہو جائے، چنانچہ انھوں نے اپنی کتاب کا موضوع ہی ان احادیث کو قرار دیا جن پر امت میں سے کسی فقیہ نے کسی نہ کسی درجہ پر عمل کیا ہو، خواہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہوں یا حسن یا ضعیف، ورنہ حضرات شیخین کی ان جلیل القدر تصنیفات کے ہوتے ہوئے ان ہی جیسی کسی اور تصنیف کی ضرورت نہیں تھی، خصوصا ایسے شخص کی جانب سے جو ان حضرات کا خصوصی شاگرد اور ان کے علوم کا امین ہو، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بکثرت حدیث پر ضعیف یا حسن کا حکم لگانے کے بعد یہ وضاحت ضرور فرماتے ہیں کہ: اس حدیث کے موافق فلاں فلاں حضرات فقہاء کا عمل ہے، جو یقیناً اہمیت کا حامل ہے۔

آٹھواں سبب

احادیث شریفہ میں صحیح اور ضعیف کی حقیقت سے ناواقفیت، نیز صحیح اور ضعیف کی معرفت کے خود ساختہ، یا ناقص معیاروں کو حرفِ آخر سمجھتے ہوئے علماء سابقین کی تصحیح و تضعیف کے اصل معیار سے پہلو تہی کرنا، چنانچہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ سے متاثر مکتبہ فکر میں یہ غلط فکر رواج پا رہا ہے، اور باقاعدہ پروپگنڈہ مہم کے طور پر اس فکر کو رواج دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

اگرچہ ذخیرۂ حدیث مدون ہو چکا، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اس ذخیرہ میں جہاں ایک بڑی مقدار ثابت وصحیح احادیث کی ہے وہیں ایک بھاری تعداد غیر ثابت یا ضعیف احادیث کی بھی ہے، اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ محدثین کرام نے بہت سی احادیث کو اپنے اصولِ روایت کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کا صحیح وغیر صحیح ہونا واضح کر دیا ہے، تاہم ایک بڑی مقدار ان احادیث کی بھی ہے جن کی اسنادی حیثیت سے متعلق ائمۂ حدیث نے کوئی صراحت نہیں فرمائی ہے جن کا درجہ جاننا ہر اس فاضل یا عالمِ دین کی ضرورت ہے جو تدریسی، تصنیفی یا دعوتی مشاغل میں لگا ہوا ہے۔

نقدِ اسناد کا کام بہت نازک اور مشکل ہے، اسی وجہ سے حافظ ابن صلاحؒ (م ۶۴۳ھ) نے اپنے مقدمہ میں حدیثوں پر حکم لگانے کا حق صرف متقدمین ائمۂ حدیث اور نقاد حدیث کو دیا ہے، اور اپنے دور (ساتویں صدی ہجری) یا اس کے بعد کے علماء کو یہ حق نہیں دیتے، چنانچہ فرماتے ہیں:

> "جب ہم حدیثی "اجزاء" جیسے غیر مشہور مجموعوں میں کوئی حدیث پائیں جس کی سند بظاہر صحیح ہو، نہ تو وہ صحیحین میں سے کسی میں ہو اور نہ ہی حدیث کی مشہور ومتداول کتب میں سے کسی میں اس کی صحت کی تصریح کی گئی ہو تو ہم اس کی صحت کا حکم لگانے کی جسارت نہیں کریں گے، کیوں کہ اس زمانے میں محض سند کی بنا پر صحیح کی معرفت دشوار ہو گئی ہے۔" (مقدمہ ص ۱۹)

یہ احتیاط حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اس کام کی نزاکت اور حساسیت کی بناء پر اختیار فرمائی ہے، ورنہ اس میں شبہ نہیں کہ اگر کوئی شخص ذخیرۂ حدیث پر وسیع نظر رکھتا ہو، محدثین کرام کے طریقۂ نقد اور اصولِ جرح وتعدیل پر بصیرت کے ساتھ حاوی ہو، نیز اسانید ومتون میں پائی جانے والی علل کے شناخت کا اسے ملکہ حاصل ہو جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ حدیثوں پر حکم لگانے کا اسے حق نہ ہو۔ چنانچہ خود حافظ ابن صلاح کے معاصرین میں بعض حضرات ہیں

جنھوں نے ان احادیث پر صحت و سقم کا حکم لگایا ہے۔

واضح رہے کہ تصحیح و تحسین وغیرہ کا دروازہ ابن صلاحؒ نے ساتویں صدی ہجری میں بند کر دیا جو تاریخ اسلام کی ممتاز علمی صدی مانی جاتی ہے، جو ابن القطان جیسے نقادِ حدیث کی بڑی تعداد سے مالا مال تھی، تو بھلا چودہویں اور پندرہویں صدیوں کی کیا حیثیت؟ جن میں، چار قواعد محدثین کی جان کاری حاصل کر کے احادیث نبوی کے ذخیرہ پر دھاوا بولنے والے افراد اور پارٹیوں کی کمی نہیں ہے، جو نہ صرف ان احادیث پر حکم لگانے کی بات کرتے ہیں جن پر سابقین کی جانب سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، بلکہ علماء سابقین جن کی دیانت اور تنقیدی نظر یقیناً ان سے بڑھی ہوئی تھی اُن کی تحقیقات کو بچکانہ حرکات قرار دیتے ہوئے اپنے خود ساختہ معیار پر پورے ذخیرۂ حدیث پر نظر ثانی کرنا اپنا واجبی حق سمجھتے ہیں، اور باقاعدہ جماعت کی شکل میں بڑے بڑے مستند حدیثی مجموعوں کا آپریشن کرتے ہوئے ''صحیح الکتاب الفلانی'' اور ''ضعیف الکتاب الفلانی'' کے عنوان سے صحیح اور ضعیف کے درمیان خط امتیاز قائم کرنا بڑا ہی علمی اور مجتہدانہ کارنامہ تصور کر رہے ہیں، انا للّٰہ و انا الیہ راجعون۔

ابن صلاحؒ نے ذخیرۂ حدیث کو ایسے ہی لوگوں کی دست برد سے بچانے کی غرض سے بطور پیش بندی وہ بات ارشاد فرمائی ہے تاکہ لوگ جرأت بے جا سے کام نہ لیں، چنانچہ حافظ شمس الدین سخاوی (م ۹۰۲ھ) ابن صلاحؒ کی عبارت پر نوٹ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں

> ''شاید ابن صلاحؒ کا مقصد (نقد حدیث کی راہ) میں غلط روی کا دروازہ ہی بند کرنا ہے، تاکہ وہ لوگ راہ نہ پا سکیں جو اصحاب حدیث نہ ہوتے ہوئے بھی ان کی مشابہت اختیار کر لیتے ہیں، ان کتابوں پر تنقید کرنے لگتے ہیں جنھیں وہ ٹھیک سے کھول بھی نہیں سکتے، اور ایسے تعلیمی عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں جن کے وہ اہل نہیں ہوتے۔
>
> وللحدیث رجالٌ یعرفون به وللدواوین کُتّاب وحُسّاب
>
> حدیث کے کچھ مخصوص مردان کار ہوتے ہیں جو اس میں مشہور ہوتے ہیں،

اور سرکاری دفتروں سے لیے تو منشی و پٹواری بھی کافی ہوتے ہیں۔

محفوظ ترین طریقہ تو یہی ہے کہ باحث اپنی طرف سے حدیثوں پر حکم لگانے کی کوشش نہ کرے جہاں تک ہو سکے ائمہ سابقین کی تصریحات تلاش کرے تاکہ اپنی ذمہ داری کے بوجھ سے سبکدوش رہے، چنانچہ اگر مطلوبہ حدیث سے متعلق کسی ایسے امام کی تصریح مل جائے جس پر جمہور علماء اعتماد کرتے آئے ہوں تو اس پر اکتفاء کرلے، نئے سرے سے نقد و جرح میں پھیلانا اپنی جان جوکھم میں ڈالنے کے مرادف ہے۔

تاہم جن نصوص کے متعلق کوئی صراحت منقول نہ ہو تو یقیناً قواعد محدثین کی پابندی یا ان کی تقلید کرتے ہوئے ان احادیث کا درجہ متعین کرنا آج کے علماء کی مجبوری ہے، کسی حدیث کے اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں درج ذیل پانچ شرطیں مہیا ہوں: (۱) راوی کا عادل ہونا۔ (۲) ضابط یعنی حدیث کو محفوظ رکھنے والا ہونا۔ (۳) راوی اور اس کے شیخ کے درمیان، اسی طرح راوی اور اس کے شاگرد کے درمیان سند کا متصل ہونا۔ (۴) حدیث کا شذوذ سے محفوظ ہونا۔ (۵) حدیث کا کسی بھی باطنی علت سے محفوظ ہونا۔

پہلی تینوں شرطوں کی تحقیق کے لیے کتب جرح و تعدیل کی مراجعت کی جاتی ہے زیادہ نزاکت پہلی دونوں شرطوں کی تحقیق پھر راوی کے واقعی مقام و مرتبہ کی تشخیص و تعیین میں ہے، جس راوی میں یہ دونوں اوصاف پائے جائیں گے وہ "ثقہ" کہلائے گا، جتنا ہی ان دونوں میں کمال و پختگی ہوگی اتنا ہی اس کی ثقاہت میں اضافہ ہوگا، اور جس قدر ان دونوں میں کمی واقع ہوگی اسی قدر راوی کی ثقاہت کمزور ہوگی، اسی وجہ سے حضرات محدثین اور ناقدین کے نزدیک رواۃ کے درجات مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ متعدد محدثین نے اپنے اپنے اجتہادی روشنی میں راویوں کے مراتب اور اس کے نتیجہ میں ان کی مرویات کے درجے متعین فرمائے ہیں۔

رواۃ کی سب سے عمدہ، انوکھی، جامع، معتدل اور آسان تر درجہ بندی حافظ ابن

حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اپنی بے مثال اور ''دریا بکوزہ'' کی مصداق کتاب ''تقریب التہذیب'' میں فرمائی ہے۔

چوں کہ یہ کتاب تمام کتب اسماء الرجال میں استفادہ کے لحاظ سے آسان ترین سب سے زیادہ مہیا اور عام ہے، رواۃ کی ثقاہت وضعف کے اعتبار سے درجہ بندی میں سب کتب سے پختہ ترین اور جامع ترین ہے، بلکہ صحاح ستہ اور ان کے ملحقات کے رواۃ کے تعلق سے اس کی حیثیت سیکڑوں کتب رجال وفنونِ حدیث سے کشید کیے ہوئے عطر کی ہے، اس لیے زیادہ تفصیل میں نہ جاتے ہوئے راوی میں ان دونوں شرطوں (عدالت اور ضبط) کی تحقیق کے لیے اسی کتاب کو معیار بنایا جارہا ہے۔

دکتور ولید عانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "منهج دراسة الأسانيد" میں حافظ کی جانب سے صادر کیے گئے احکام جرح وتعدیل اور ان کے مراتب کا بڑی باریکی سے مطالعہ اور مختلف پہلوؤں سے پرکھ کر اس نتیجہ پر پہونچے کہ حافظؒ نے سچ مچ بڑی باریکی اور انصاف سے کام لیتے ہوئے رُواۃ سے متعلق مبسوط اور منتشر مواد کو انتہائی لطیف اور متوازن انداز میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے، اگر صحیح معنوں میں حافظ کے لائحۂ عمل اور باریکیوں کو سمجھ لیا جائے تو بے شک یہ ایک جلد کی کتاب دیگر مطولات سے بے نیاز کردینے والی ہے۔

پھر ڈاکٹر عانی مرحوم نے مراتب تقریب میں سے ایک ایک مرتبہ کے رجال کی احادیث کے درجات بھی متعین فرمادیے ہیں، یہ درجہ بندی انھوں نے حضرت امام شیخین، امام ابوداود، امام نسائی، امام ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، ضیاء الدین مقدسی منذری، ذہبی، نووی، ابن حجر اور سخاوی وغیرہم رحمہم اللہ جیسے ائمہ فن کے طریقۂ کار کو پیش نظر رکھتے ہوئے کی ہے، اور قدم قدم پر ان حضرات کی نصوص وعبارات کو بطور دلیل پیش فرمایا ہے، نیز کسی راوی کی حدیث کا درجہ متعین کرتے وقت اس راوی کی حدیث سے متعلق حافظ ابن حجر کی تصریحات کو بھی پیش کیا ہے، اور متکلم کی تصریح اس کے کلام کی سب سے مضبوط تشریح ہوا کرتی ہے۔

شعبۂ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند میں بھی استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کی زیرنگرانی ادھر چند سالوں سے ولید عانی مرحوم کے قائم کردہ اس معیار پر غور وخوض ہوتا رہا، اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہونچا گیا کہ تقریب کے تعلق سے عانی مرحوم کا نقطۂ نظر درست ہے، اور نقد اسناد کا یہی معیار اطمینان بخش اور محدثین کرام رحمہم اللہ کے طریقہ کے عین مطابق ہے۔

مراتب جرح وتعدیل باعتبار تقریب

حافظ ابن حجرؒ نے جرح وتعدیل کے جو مراتب قائم کیے اور ان مراتب کے رواۃ کو جن الفاظ سے تعبیر کیا ان کی تفصیل مع ان کی احادیث کے احکام حسب ذیل ہے، واضح رہے کہ یہ تفصیل حافظ ابن حجر کی عبارت کا بعینہ ترجمہ نہیں ہوگی، بلکہ اس میں ولید عانی مرحوم کی تشریح یا اپنے تجربہ کی روشنی میں توضیحی جملوں کے اضافے بھی ہوں گے:

۱- پہلے مرتبہ کو تو حافظ نے صحابۂ کرامؓ کے لیے مختص کیا ہے ان کی فضیلت اور قدر ومنزلت کے پیش نظر۔

۲- دوسرا مرتبہ ان لوگوں کے لیے خاص کیا ہے جو علماء جرح وتعدیل اور ائمۂ نقد کی حیثیت رکھتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ "أوثق الناس"، "ثقة ثقة" یا "ثقة متقن" جیسے مبالغہ کے صیغے یا تاکیدی تعبیرات سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث نمبر ایک کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۳- تیسرا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جنھیں ثقہ کہنے پر دوسرے مرتبہ کے لوگ یعنی ائمۂ جرح وتعدیل متفق ہوں، چنانچہ ان لوگوں کو حافظ صاحب "ثقة، متقن، حجة، حافظ، ثبت" وغیرہ بغیر تکرار کے صیغوں سے تعبیر کرتے ہیں، ان ہی رجال کے حکم میں وہ لوگ بھی ہوتے ہیں جن کے صحابی ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے مگر ان کی صحبت متحقق نہیں ہوتی۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث نمبر دو کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۴- چوتھا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جن کی توثیق پر دوسرے مرتبہ والے (ائمہ جرح وتعدیل) تقریباً متفق ہوتے ہیں، اکا دکا حضرات نے اختلاف کیا ہوتا ہے، عام ناقدین تو جمہور کی توثیق کے مقابلہ میں ایک آدھے اختلاف کو کوئی حیثیت ہی نہیں دیتے، مگر حافظ صاحب اس اختلاف کے پیشِ نظر اس کا مرتبہ تھوڑا گھٹا دیتے ہیں، اور اس کو تعبیر کرتے ہیں "صدوق"، "لا بأس به"، اور "ليس به بأس" جیسے صیغوں سے۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث؛ نمبر تین کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۵- پانچواں مرتبہ ان رجال کا ہے جن کے متعلق ائمۂ جرح وتعدیل کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، بعض تو ان کی توثیق کرتے ہیں اور بعض تضعیف کرتے ہیں اور تضعیف کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب "صدوق يهم"، "صدوق يخطئ"، "صدوق له أوهام" یا "صدوق يخطئ كثيراً" جیسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

ان ہی رجال کے درجہ میں ان لوگوں کو بھی حافظ صاحب نے رکھا ہے، جن پر بعض ناقدین نے جرحیں کی ہوتی ہیں اور وہ کسی قسم کی بدعت سے متہم ہوتے ہیں، چنانچہ ان کو "صدوق رُمي بتشيع" وغیرہ تعبیرات سے ذکر کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث؛ نمبر ایک کی حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

٦- چھٹاں مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جو قلیل الحدیث ہوتے ہیں (یعنی ان کی احادیث عموماً ایک سے دس تک کے درمیان ہوتی ہے، یا بعض ائمہ نے ان کے قلیل الحدیث ہونے کی صراحت کی ہوتی ہے)، اور ان کے متعلق کوئی ایسی جرح بھی ثابت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ان کی حدیث چھوڑ دی جائے، چنانچہ ایسے رجال میں سے جن کی احادیث میں متابعت کی گئی ہوتی ہے ان کو حافظ صاحب "مقبول" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن کی متابعت نہیں کی گئی ہوتی ان کو "لَيِّن الحديث" سے تعبیر کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ ان لوگوں پر جو کچھ کلام ہوتا ہے وہ عموماً جہالتِ عین کا ہوتا ہے، مگر ان کے ساتھ ہی کسی امام معتبر کی توثیق بھی ہوتی ہے، خواہ یہ توثیق صریح ہو یا ضمنی ہو، ضمنی کا مطلب

یہ کہ صحاح کے مصنفین اس کی حدیث کا اخراج کریں۔

یا کلام جہالتِ حال کا ہوتا ہے، اور اس میں امام معتبر کی توثیق ضمنی ہوتی ہے یا توثیق غیر متین (مثلاً صرف ابن حبان کی توثیق) جب کہ وہ طبقۂ تابعین کا راوی ہو، بلکہ بسا اوقات مضبوط درجہ کی توثیق ضمنی بھی پائی جاتی ہے، الغرض یہ مرتبہ ابن حجرؒ کے نزدیک تعدیل کے مراتب میں سے ہے، جرح کے مراتب میں سے ہرگز نہیں۔

حکم: اس مرتبہ میں دو شقیں ہیں: "مقبول" اور "لین الحدیث"۔ مقبول کی حدیث نمبر دو کی حسن لذاتہ ہوتی ہے، اور لین الحدیث کی نمبر تین کی حسن لذاتہ۔

۷- ساتواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن سے روایت کرنے والے ایک سے زائد ہوتے ہیں مگر ان کی توثیق کسی نے نہیں کی ہوتی، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب "مستور" یا "مجهول الحال" یا "لا يُعرَف حاله" سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس مرتبہ میں حافظ صاحب نے عموماً ان لوگوں کو شامل کیا ہے جن کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن ابی حاتم نے "الجرح والتعدیل" میں ذکر کر کے سکوت فرمایا ہوتا ہے، یا جن کو ابن حبان نے اپنی "کتاب الثقات" میں ذکر کیا ہوتا ہے اور وہ تابعین سے نیچے طبقہ کے ہوتے ہیں، یا ان لوگوں کو جن کے متعلق ابن ابی حاتم، ابن مدینی، اور ابن القطان نے "مجہول" کہا ہوتا ہے کیوں کہ یہ لوگ مجہول العین اور مجہول الحال دونوں پر "مجہول" کا اطلاق کرتے ہیں، دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

حکم: اس مرتبہ کے رجال کی احادیث میں توقف کیا جاتا ہے تا آں کہ ان کا کوئی حال واضح ہو جائے، حال کے واضح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ مستور شخص کی روایت کا کوئی متابع یا شاہد مل جائے تو جانا جائے گا کہ آدمی قابل اعتبار ہے، لہٰذا اب اس کی حدیث حسن لغیرہ نمبر ایک کی شمار کی جاتی ہے۔

۸- آٹھواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کے متعلق کسی معتبر امام کی توثیق نہیں پائی جاتی، بلکہ ائمۂ جرح وتعدیل کی جانب سے اس پر ضعیف ہونے کا اطلاق موجود ہوتا ہے خواہ



یہ تضعیف مبہم طور سے ہی کیوں نہ ہو، قطع نظر اس بات سے کہ کوئی غیر متین توثیق (جیسے ابن حبان کا اس کو کتاب الثقات میں ذکر کرنا) پائی جارہی ہے یا نہیں، ان کو حافظ صاحب "ضعیف" یا "لیس بالقوی" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث ضعیف کہلاتی ہے، اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہوکر حسن لغیرہ تک پہونچ جاتی ہے، اس وقت یہ نمبر دو کی حسن لغیرہ ہوگی۔

۹-نواں مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جن سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہوتا ہے، اور سرے سے ان کی کسی نے توثیق بھی نہیں کی ہوتی، دراصل یہ لوگ اصحاب حدیث ہوتے ہی نہیں، بلکہ ایک آدھی حدیث روایت کرکے محدثین کے زمرے میں اپنا نام لکھوالیتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ صاحب "مجهول" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث بھی ضعیف ہوتی ہے، اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہوکر حسن لغیرہ تک پہونچ جاتی ہے، مگر یہ نمبر تین کی حسن لغیرہ ہوگی۔

۱۰-دسواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن پر ائمۂ جرح وتعدیل نے سخت جرحیں کی ہوتی ہیں، یہاں تک کہ ان کی حدیث لکھنے سے یا ان سے روایت کرنے سے بھی منع کرتے ہیں، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب "متروك" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث "ضعيف جدًا" (بہت ضعیف) کہلاتی ہے۔

۱۱-گیارہواں مرتبہ ان لوگوں کا ہے جو کذب کے ساتھ متہم ہوتے ہیں، کذب سے متہم کیے جانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیث رسول میں تو ان کا کوئی جھوٹ نہیں پکڑا گیا البتہ وہ عام بول چال میں دروغ گوئی کے مرتکب ہوتے ہیں، جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ حدیث رسول میں بھی جھوٹ بولنے کی جسارت کرسکتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ صاحب "متهم بالكذب" سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث متروک کہی جاتی ہے۔

۱۲-بارہواں مرتبہ ایسے بدبختوں کا ہے جو حدیث رسول میں جھوٹ کے مرتکب

ہوتے ہیں، چنانچہ حافظ صاحب ان کو "وضاع" یا "کذاب" سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: اس طرح کے لوگوں کی حدیث موضوع اور باطل کہلاتی ہے، ایسا شخص اگر توبہ بھی کرلے تب بھی اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

غیر منصفانہ درجہ بندی

اس کے برخلاف ایک درجہ بندی مشہور محدث علامہ احمد محمد شاکر رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "الباعث الحثیث" میں کی ہے جس پر اگرچہ خود انھوں نے تو عمل نہیں کیا مگر علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ اور ان کے متبعین نے اسے نقد اسناد کے ہتھیار کے طور پر اختیار کرلیا، اور اسی معیار پر نہ جانے کتنی کتب کی احادیث پر صحت وضعف کا حکم صادر کردیا گیا، بلکہ عام طور سے عرب جامعات میں تخصصات کے جو تحقیقی مقالے تیار ہوتے ہیں، یا کتب حدیث کی تحقیق وتعلیق کا کام انجام پا رہا ہے بیشتر اسی معیار نقد کی اتباع کرتے ہوئے ہورہا ہے، گویا اس حلقہ میں وہ ایک مسلمہ قاعدہ بن گیا، جس کے نتیجہ میں ستر فیصد صحیح یا حسن درجہ کی احادیث ضعیف یا ناقابل استدلال قرار پاجاتی ہیں۔ شیخ احمد محمد شاکر کا بیان کردہ معیار ملاحظہ ہو:

"والدرجات من بعد الصحابة : فما كان من الثانية والثالثة فحديثه صحيح من الدرجة الأولى ، وغالبه في الصحيحين ، وما كان من الدرجة الرابعة فحديثه صحيح من الدرجة الثانية ، وهو الذي يحسنه الترمذي ويسكت عنه أبو داود ، وما بعدها فمن المردود إلا إذا تعددت طرقه ، فما كان من الدرجة الخامسة والسادسة فيتقوى بذلك ، ويصير حسناً لغيره ، وما كان من السابعة إلى آخرها فضعيف على اختلاف درجات الضعف من المنكر

إلى الموضوع. انتهى بحروفه (الباعث الحثيث ص ۱۰۱)

صحابہؓ کے بعد کے درجات (کا حکم یہ ہے کہ) جو دوسرے اور تیسرے مرتبہ کا ہو اس کی حدیث پہلے درجہ کی صحیح ہوگی، اور اس طرح کے راویوں کی اکثریت صحیحین میں ہے۔ جو تیسرے مرتبہ کا ہو تو اس کی حدیث دوسرے درجہ کی صحیح شمار ہوگی، اور اسی طرح کے رجال کی حدیثوں کو امام ترمذی حسن کہتے ہیں اور ان ہی کی احادیث پر امام ابو داود سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد کے جو مراتب ہیں وہ قابل رد ہیں، الا یہ کہ ان کے طرق متعدد ہوں، چنانچہ جو پانچویں اور چھٹے مرتبہ کا راوی ہوگا اس کو تعدد سے قوت پہونچے گی اور اس کی حدیث حسن لغیرہ بن جائے گی۔ ساتویں مرتبہ سے لے کر آخر تک کا راوی حسب مراتب ضعیف ہوگا اور اس کی حدیث منکر سے لے کر موضوع تک کا درجہ پائے گی۔

اس جگہ اس کا تو موقع نہیں کہ ہم شیخ احمد شاکرؒ سے اس بات پر مناقشہ کریں کہ امام ترمذی کس طرح کے رجال کی احادیث کی تحسین کرتے ہیں اور امام ابو داودؒ کن رجال کی احادیث پر سکوت اختیار کرتے ہیں؟ یہ بحث تفصیل چاہتی ہے، ہم صرف اس پہلو پر توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ شیخ شاکرؒ کی مذکورہ درجہ بندی کے مطابق چوتھے مرتبہ کے راوی جنھیں حافظ صاحب "صدوق" یا "لا بأس به" سے تعبیر فرماتے ہیں حسن لذاتہ کے ہوں گے "دوسرے نمبر کی صحیح" سے ان کی مراد بظاہر یہی ہے کیوں کہ اگلا درجہ ان کے نزدیک حسن لغیرہ کا ہے، پھر پانچویں اور چھٹیں مرتبہ کا راوی کیلا تو حجت نہ ہوگا مگر تعدد کی صورت میں اس کی حدیث حسن لغیرہ بن جائے گی، باقی ساتویں سے لے کر آخر تک کی احادیث ان کے نزدیک تعدد طرق سے بھی حسن نہیں بن سکتیں، اور منکر سے لے کر موضوع تک کا حکم ان پر ہوگا۔ شیخ ناصر البانی اور ان کے متبعین ساتویں مرتبہ سے لے کر نویں تک کے حکم کے

نہ ہوے شیخ احمد شاکر کی موافقت نہ کرتے ہوں (کیوں کہ وہ لوگ ان روات پر تعدد طرق کی صورت میں حسن بالغیر کا حکم لگاتے ہیں) مگر چوتھے تا چھٹے مرتبہ کے حکم میں وہ حضرات بے شک ان کے ہمنوا و ہم خیال نظر آتے ہیں۔

حیرت کی بات یہ ہے کہ خود معیار قائم کرنے والا تو اپنے معیار پر قائم نہیں رہ سکا جیسا کہ شیخ احمد شاکر کی ان تعلیقات سے عیاں ہے جو انھوں نے مسند احمد اور جامع ترمذی پر لگائی ہیں لیکن دوسرے لوگوں نے اس معیار پر حدیثوں کو پرکھ کر حتی ثابت و صحیح کو غیر ثابت و غیر صحیح قرار دے ڈالا، اور صورت حال کچھ ایسی ناگفتہ بہ ہوگئی ہے کہ عرب دنیا میں شیخ ناصر اور ان کے مکتب فکر پر انگشت نمائی کرنا جرم عظیم ہوگیا ہے، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ ہمارے نزدیک حافظ ابن حجر اس میدان میں یقیناً تمام مذاہب حقہ سے وابستہ علماء کے لیے قابل تقلید ہیں، انھوں نے واقعتاً احوال رجال کی تحقیق اور تلخیص میں مجتہدانہ کارنامہ انجام دیا ہے، اس لیے اب اگر کسی حدیث پر حکم لگانے کی ضرورت ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ حافظ ابن حجر کو چھوڑ کر کسی اور کی تقلید کی جائے، اور تقلید ہی میں خیر ہے۔

نواں سبب

عمل بالحدیث کا نشہ جب اپنے شباب پر ہوتا ہے تو اس وقت نام نہاد اہل حدیث کو محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء مجتہدین نصوص شرعیہ کی واقفیت کے سلسلہ میں ناقص یا مسکین تھے، اگر ان کے سامنے یہ بڑے بڑے دواوین حدیث ہوتے تو وہ یقیناً ان میں موجود احادیث کے مطابق عمل کرتے، ان بے چاروں کو یہ ذخیرہ ملا نہیں اس لیے معذور ہیں، گویا ان حضرات کے بالمقابل یہ لوگ حدیث نبوی سے مالا مال ہیں اس لیے ان حضرات سلف سے مد ے قائم کرنے کے سراسر مستحق۔

جواب یہ ہے کہ بے شک احادیث مبارکہ مدون ہوگئیں، اور آج ان کے بڑے بڑے مجموعے امت کے ہاتھوں میں ہیں لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ائمہ کرام کی حدیثی واقفیت سے

متعلق منقول واقعات سے احادیث کی جتنی بڑی تعداد کا ان کے پاس موجود ہونا معلوم ہو
ہے بڑی سی بڑی کتاب میں وہ تعداد موجود نہیں ہے۔ مثلاً

۱- ملا علی قاریؒ نے "مناقب ابی حنیفہ" میں محمد بن سماعہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ا
ابو حنیفہؒ نے ستر ہزار سے کچھ زائد احادیث ذکر فرمائی ہیں، اور "کتاب الآثار" کو چالیس ہ
میں سے منتخب فرمایا ہے۔ (مناقب ابی حنیفہ ملحق بآخر جواہر مضیہ ۲/۴۷۴)

۲- علامہ زرقانی نے شرح موطا کے مقدمہ میں ابن ہیاب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ا
مالکؒ نے ایک لاکھ احادیث روایت کی ہیں۔

۳- شعیب بن لیث کہتے ہیں کہ امام لیثؒ سے پوچھا گیا: ہم آپ سے ایسی حدیث
سنتے ہیں جو آپ کی کتاب میں نہیں لکھی ہے، تو فرمایا کہ: کیا جو کچھ میرے سینے میں ہے
میری کتابوں میں ہو سکتی ہے؟ اگر میں وہ سب کچھ کتابوں میں لکھ دیتا تو یہ جہاز اس کو نہ
سکتا تھا۔ (تہذیب التہذیب ۸/۴۶۳)

مزید یہ کہ موجودہ کتب احادیث میں پائی جانے والی بیشتر احادیث کے متون و
اسانید دراسہ (غائرانہ نظر) اور تحقیق کی بھی محتاج ہیں جن کے لئے وہ امور درکار ہیں جو
وقت یقیناً مفقود ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محض حدیثوں کا وافر مقدار میں مہیا ہو جانا کافی
نہیں ہے، بلکہ اور بھی بہت سے شرائط ہیں جن کو برتے بغیر کسی حدیث کا لائق عمل ہونا یا نہ
معلوم نہیں ہو سکتا، اس سلسلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کا یہ کلام پیش نظر رہنا چاہیے

"لو فرض انحصار حديث رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيها - أي في الدواوين - فليس كل ما في الكتب يعلمه
العالم، ولا يكاد يحصل لأحد ، بل قد يكون عند الرجل
الدواوين الكثيرة ، وهو لا يحيط بما فيها ، بل الذين كانوا قبل
جمع هذه الدواوين كانوا أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير
فكانت دواوينهم صدورهم التي تحوي أضعاف ما في الدواوين

وهذا أمر لا يشك فيه من علم القضية" اھ (رفع الملام، ص ۱۸)

اگر فرض کرلیا جائے کہ موجودہ کتب حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی تمام احادیث آگئی ہیں، تب بھی یہ نہیں ہوسکتا کہ ان کتابوں میں جو کچھ ہے کوئی عالم ان سب کا احاطہ کرلے، بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کے پاس حدیث کے بہت سے مجموعے ہوتے ہیں اور وہ ان کے مواد سے ناواقف ہوتا ہے، بلکہ ان مجموعوں کے مرتب ہونے سے پہلے جو فقہاء وعلماء ہوتے تھے وہ ان کے بعد کے علماء سے بہت زیادہ سنت کے عالم ہوا کرتے تھے، چنانچہ ان کے سینے ہی احادیث کے مجموعے تھے جو ان رسمی مجموعوں کی کئی گنی مقدار کو حاوی تھے، یہ ایسی حقیقت ہے جس میں اس شخص کو ذرہ برابر شک نہیں جو صورت حال سے واقف ہوگا۔

اسی لیے امام احمد رحمہ اللہ جو ائمہ متبوعین میں نصوص حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے میں ممتاز ہیں فقیہ یا مجتہد کو درکار حدیثوں کی ایک تقریبی تعداد یوں معین فرماتے ہیں:

"ایک شخص نے امام احمدؒ سے پوچھا کہ کیا جب آدمی ایک لاکھ حدیثیں یاد کرلے تو فقیہ ہوجائے گا؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس نے پوچھا تو کیا دو لاکھ؟ فرمایا نہیں۔ پوچھا کہ تین لاکھ؟ فرمایا نہیں۔ اس نے پوچھا تو کیا چار لاکھ؟ اس پر امام صاحب نے اپنا ہاتھ ہلایا جس کا مطلب یہ تھا کہ ہاں تب ہوسکتا ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہوجائے۔ (ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ۱/۰۰)

الغرض ائمہ کرام رحمہم اللہ نے اگرچہ احادیث کی روایت تو کم کی ہے، مگر ان کے پاس حدیث کا ذخیرہ اس سے کہیں زیادہ تھا جو آج ہمارے پاس کتب حدیث کی شکل میں موجود ہے، اس سب سے بڑھ کر ان کے پاس وہ موروثی عمل تھا جس پر ان حضرات کا اعتماد زیادہ تھا۔

دسواں سبب

گمراہی کا ایک اہم ترین سبب شریعت کی نظر میں معتبر مناہج استنباط، یا نص فہمی سے فطری اور مسلمہ اصول وقواعد کو نظر انداز کرتے ہوئے خود ساختہ مناہج اور اصول کی اتباع کرنا، یا سرے سے کسی بھی اصول کی پابندی کیے بغیر نصوص کی من مانی تشریح کرنا ہے۔ یہ بحث قدرے تفصیل چاہتی ہے، جو حسب ذیل ہے:

نص فہمی کے اصول ومناہج

کسی بھی نص کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے عربی زبان کے قواعد وضوابط، اور الفاظ وتعبیرات کی وجوہ دلالت کی مکمل واقفیت ضروری ہوتی ہے۔ اس طرح کے قواعد وضوابط دو قسم کے ہیں: (۱) قواعد دلالت۔ (۲) قواعدِ بیان

(۱) قواعدِ دلالت

وہ قواعد ہیں جن کا تعلق معانی پر الفاظ کی دلالت سے ہے، ان کی چار انواع ہیں

(۱) وہ اصول جن کا تعلق لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت سے ہے، پھر اس کیفیت کی مختلف شکلیں ہیں: حقیقت، مجاز، مشترک، مؤول، منطوق اور مفہوم، اس ضمن میں ان شرائط کی وضاحت بھی ہوتی ہے جو کسی لفظ کو حقیقی معنی سے نکال کر مجازی معنی میں استعمال کیے جانے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، نیز منطوق ومفہوم کے معنوں کی وضاحت اور ان کی وساطت سے لفظ کی دلالت کے شرائط وغیرہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۲) وہ اصول جن کی رو سے الفاظ کی دلالت کو قوت وضعف کے لحاظ سے مختلف درجات اور خانوں میں رکھا جاتا ہے، مثلاً: محکم، مفسر، نص، ظاہر اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ۔ نیز وہ اصول جن کا تعلق مذکورہ بالا درجات میں تعارض کے وقت ترجیح وغیرہ سے ہوتا ہے۔

(۳) وہ اصول جن کی رو سے جملوں کی دو قسموں خبر و انشاء کا وجود ہوتا ہے، نیز یہ وضاحت کہ خبر صرف احکام وضعیہ (جو احکام تکلیفیہ کی بنیاد ہوتے ہیں) کو بتاتی ہے، اور یہ کہ احکام تکلیفیہ پر دلالت کے لیے جس چیز کا سہارا لیا جاتا ہے وہی انشاء ہے جو صیغۂ امر و نہی سے صادر ہے، پھر امر و نہی کے صیغے قرائن سے خالی ہوں تو ان سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

(۴) وہ اصول جن سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ دلالت میں کس قدر عموم و شمول ہے جس کی بنیاد پر لفظ: خاص یعنی محدود دلالت والا، عام یعنی وسیع الدلالۃ، مطلق یعنی کسی ایک غیر معین فرد پر دلالت کرنے والا اور مقید یعنی کسی ایک یا چند خاص صفت کے ساتھ متصف افراد پر دلالت کرنے والا میں تقسیم ہوتا ہے۔

(۲) قواعدِ بیان

اس سے مراد درج ذیل حالات میں ملحوظ قواعد و ضوابط پر تنبیہ ہے:

۱- جب کسی لفظ خاص (محدود مفہوم رکھنے والا لفظ) اور عام (وسیع و عریض مفہوم رکھنے والے لفظ) کے درمیان جزوی تعارض ہو تو کچھ عربی قواعد و اصول ہیں جن کے ذریعہ اس تعارض کو ختم کر کے دونوں جملوں کے درمیان تطبیق دی جا سکتی ہے۔

۲- مطلق و مقید کے درمیان جزوی تعارض ہو تو اس کو دفع کرنے کے کچھ قواعد و ضوابط معین ہیں۔

۳- کسی لفظ میں تاویل اور اس کے اپنے اصلی معنی سے نکالنے کا تقاضا ہو تو قواعد و ضوابط کی شکل میں اس کا معیار و میزان مقرر ہے جس کا لحاظ کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کس جگہ تاویل کی گنجائش ہے، یا تاویل واجب ہے، اور کہاں نہیں؟

۴- کوئی مجمل اور غیر واضح لفظ آجائے کہ دوسرے دلائل اور قرائن کے بغیر مراد سمجھ میں نہ آئے تو ان ضوابط کی مدد سے اس پیچیدگی کو دور کیا جاتا ہے، اور معنی مرادی تک رسائی ہوتی ہے۔

مناہجِ استنباط کے اتفاقی واختلافی نقاط

واضح رہے کہ نص فہمی کے مذکورہ بالا اصول سب کے سب علمائے لغت عرب وماہرِ قواعد تفسیر نصوص کے مابین اتفاقی نہیں ہیں، جیسا کہ عربی زبان کے سبھی قواعد ائمہ فن کے یہاں اتفاقی نہیں، بلکہ کچھ مختلف فیہ ہیں لہذا علمائے شریعت اور اہل کلام کے اجتہادات میں بھی ائمۂ لغت کے اختلافات کا اثر درآنا ایک فطری اور بدیہی امر ہے، اس کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

مثال نمبر (۱): حقیقت ومجاز

باتفاق ائمہ لغت اصل یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے، البتہ اگر توسیع، تاکید یا تشبیہ کی ضرورت ہو تو مجازی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں، ورنہ حقیقی معنی متعین ہے۔

ائمۂ لغت کے اس اتفاق کے پیش نظر ائمۂ شریعت کے یہاں بھی یہ اتفاقی ضابطہ ہے کہ قرآن وحدیث کے لفظ کو جب ان تین ضرورتوں میں سے کوئی ضرورت نہ ہو حقیقی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

دوسری طرف اہلِ عرب کا کہنا ہے کہ: "إذا كثر المجاز لحق الحقيقة" یعنی کہ کلمہ یا جملہ کا مجازی معنی عرف عرب میں عام اور عوام الناس میں مشہور ومعروف ہو جائے تو مجاز حقیقت کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اب اس کو مجازی معنی پر محمول کرنے کے لیے کسی شرط کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن عربوں کے اس استثناء کو عملی شکل دیتے وقت علماء کا اتفاق باقی نہ رہا، چنانچہ کچھ حضرات کثرتِ مجاز کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ لفظ مجازی معنی میں اس قدر استعمال ہونے لگے کہ حقیقی معنی متروک اور غیر معتبر ہو جائے، مثلاً کوئی کہے کہ "میں نے اس درخت سے کھایا" تو ظاہر ہے کہ یہاں درخت کا حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ مجازی معنی درخت کا پھل مراد ہے، یہی رائے شافعیہ، حنابلہ اور جمہور امت کی ہے، اور کچھ حضرات

ثرت مجاز کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ لوگ عموماً اس لفظ کا مجازی معنی ہی سمجھتے ہوں اور ذہن اسی کی طرف سبقت کرے، لیکن حقیقی معنی کا متروک اور غیر معتبر ہونا شرط نہیں، بلکہ کبھی کبھی حقیقی معنی بھی مراد لیتے ہوں: مثلاً کوئی کہے: ''میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھا'' تو عرف عام میں اس جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فلاں کے گھر نہیں گیا، یعنی عرف میں جس کو گھر میں داخل ہونا کہتے ہیں اس کا حصول نہیں ہوا، اگر وہ باہر سے قدم بڑھا کر گھر کے اندر رکھ دے اور اس کا باقی سارا جسم گھر کے باہر ہو تو بھی یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ گھر میں داخل نہیں ہوا، یہ اس جملہ کا حقیقی مفہوم ہے، اور بالکلیہ متروک نہیں ہے، ایسا اوقات مراد لیا جاتا ہے، پس اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، اور اس کا حقیقی معنی مراد لے تو جس طرح بھی اس کا قدم اس گھر میں پڑ جائے گا حانث ہو جائے گا۔

علمائے احناف وغیرہ کی یہی رائے ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر مجازی معنی مشہور ومعروف ہو جائے تو اس پر لفظ کو محمول کیا جا سکتا ہے، اگر چہ حقیقی معنی متروک نہ ہوں۔ اور فقہاء کا یہ اختلاف درحقیقت اہلِ لغت کے مابین کثرت مجاز کی تحدید میں پائے جانے والے اختلاف پر مبنی ہے۔

اس قاعدہ کے اختلافی اور متفقہ پہلو کو سامنے رکھنے سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تاویل کا ضابطہ ومعیار کیا ہے؟ یہ تو طے ہے کہ تاویل کی گنجائش ''ظاہر'' میں ہوتی ہے ''نص'' میں نہیں، اور ظاہر میں بھی دو شرطوں کے ساتھ (۱) یہ کہ حقیقی اور مجازی معنی کے مابین لغت، استعمال یا کسی اور وجہ سے مناسبت پائی جائے۔ (۲) یہ کہ ظاہری معنی کو مرجوح اور مجازی معنی کو راجح قرار دینے کی کوئی دلیل ہو، اور یہ دلیل عموماً لغوی ہوتی ہے۔ اصول فقہ میں تاویل کا باب ہر چند کہ اتفاقی قواعد ونقاط پر قائم ہے، تاہم تطبیقی طور پر ائمہ کے درمیان بہت سے اختلافات رونما ہوئے ہیں، کیوں کہ دلالت عربیہ کے مقیاس اور حقیقت ومجاز کے سلسلہ میں عربوں کے اسلوب اور طریقۂ استعمال کے تتبع واستقراء سے ماخوذ دلیل کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے

مثال (۲) مفہوم مخالف

مفہوم مخالف کی حیثیت کیا ہے؟ لغوی اعتبار سے اس کی کوئی اصل ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ تخصیص بالذکر کی وجہ سے مخاطب یہ سمجھے مذکورہ چیز کے علاوہ کا یہ حکم نہیں تو کیا یہ تصور صحیح ہے؟

اس مسئلہ میں سبب اختلاف یہ ہے کہ کبار ائمہ لغت مثلاً سیبویہ، ابن انباری، ثعلبی، جنی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ لغت کا ثبوت استقرار اور متواتر روایت کے بغیر ممکن نہیں، اور روایت غیر متواتر ہو تو اکثر لوگوں کے نزدیک یہ مفید ظن ہے، کچھ لوگ اس کو بھی مفید علم و یقین قرار دیتے ہیں، لیکن یہ دوسری رائے صحیح نہیں، اس لیے کہ احتمال اب بھی باقی ہے۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ قرائن ہوں تو مفید علم ہے ورنہ نہیں۔

یہ تو ائمۂ لغت کا وضع کردہ اصول ہے، اس کے تناظر میں جب علمائے شریعت نے مفہوم مخالف سے ماخوذ دلالت پر غور کیا تو یہ دو نقطۂ نظر سامنے آئے:

(۱) جمہور کے نزدیک جب متکلم کسی چیز کو معتد بہ لغوی قید: شرط، صفت وغیرہ کے ساتھ ذکر کر رہا ہے تو لغوی طور پر طے ہے کہ مذکورہ چیز کے علاوہ کے لیے یہ حکم ثابت نہیں، اور یہ تواتر کے ساتھ ثابت ہے، جمہور اپنی رائے کی تائید میں بہت سی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

(۲) حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً امام غزالی اور امام الحرمین کے نزدیک تخصیص بالذکر سے لغوی طور پر غیر مذکور سے حکم کی نفی نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے تواتر کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں، اور ہو سکتا ہے کسی ایک چیز کا تذکرہ مفہوم مخالف کے علاوہ دوسرے اغراض و مقاصد کے لیے ہو، اس احتمال کے ہوتے ہوئے مذکورہ بالا استدلال بے معنی ہے بشرطے کہ دوسرے قرائن نہ ہوں۔

اسی اختلاف کی وجہ سے فقہائے امت (جو تشریح نصوص اور ان نصوص سے مسائل کے استنباط کے سلسلہ میں کسی جامع منہاج کی پابندی کی ضرورت اتفاقی طور پر تسلیم کرتے

ین) کے مابین کچھ اور مسائل میں اختلاف ہوا جن کا تعلق الفاظ کی دلالت سے ہے۔
مثلاً صیغۂ امر قرینہ سے خالی ہو تو اس کی دلالت کیا ہے؟ ایک اختلافی مسئلہ ہے،
جمہور کے نزدیک وجوب کا فائدہ دیتا ہے، اور امام شافعی کے یہاں یہی معتمد ہے۔ دوسرے
مشائخ امام غزالی توقف کے قائل ہیں، اس اختلاف کا مدار بھی اسی امر پر ہے کہ آیا صیغۂ
فعل کا وجوب کے لیے وضع کیا جانا تواتر سے ثابت ہے یا نہیں۔

مثال (۳) تقیید مطلق و تخصیصِ عام

یہاں پر مختلف فیہ نقاط سے قبل کچھ اتفاقی نقاط کی نشاندہی مناسب ہے، اور وہ یہ ہیں:
۱- لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مطلق، مقید، ہر ایک کی مستقل تعریفات اور
مصداقات ہیں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔
۲- لفظ عام کسی ایک حکم کے تحت آئے تو اپنے عموم پر باقی رہے گا، لیکن اگر اس لفظ
عام کے کسی خاص فرد کے لیے اس کے خلاف حکم آئے تو یہ استثنار کے درجہ میں ہے اور یہ فرد
سابقہ عام حکم سے نکل کر اپنا خاص حکم لے لے گا۔
۳- اگر کسی حکم کے تحت کوئی مطلق لفظ آئے تو اس کے اطلاق کو باقی رکھا جائے گا،
اپنی طرف سے اس میں کسی قید کا اضافہ کر کے اس کے حکم کو بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا
درست نہیں ہوگا، اور اس سلسلہ میں یہ لغوی قاعدہ جاری ہوگا: "**إذا أطلق اللفظ حمل
على فرده الكامل**"، یعنی کسی فرد میں اگر کمی، نقص یا عیب ہے تو یہ مطلق اس پر محمول نہ
ہوگا، اپنی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے اس فرد کا کامل ہونا ازبس ضروری ہے، مثلاً لفظ
دینار ٹوٹے ہوئے دینار پر صادق نہیں، اور لفظ صلاۃ ایسی نماز پر صادق نہیں جس میں کسی
رکن یا شرط کی کمی ہو۔

یہ تمام نقاط علمائے امت کے مابین اتفاقی ہیں، اب مختلف فیہ پر نظر ڈالتے ہیں:
۱- لفظ عام قطعی طور پر عموم کے لیے موضوع ہے، لیکن اس کا یہ عموم اسی قطعیت کے

ساتھ ہمیشہ باقی رہتا ہے یا استعمال کے وقت اس کی قطعیت کمزور پڑ جاتی ہے، اور ظن کے درجہ میں آجاتا ہے؟ پہلی رائے احناف کی ہے، اور دوسری رائے عام شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے۔

اس اختلاف کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ عام کو ہمیشہ قطعی عموم پر باقی رکھنے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اگر کسی فرد کے لیے کوئی خاص حکم آئے جو اس عموم کے معارض ہو تو اس عام میں تخصیص نہیں ہوسکتی، بلکہ وہ اپنے عموم پر ہی باقی رہے گا، ہاں اگر مخصص بھی اسی درجہ قطعی الدلالۃ والثبوت ہو تو تخصیص ہوسکتی ہے، لہٰذا ان حضرات کے نزدیک عمومات قرآن کو اخبار آحاد سے خاص نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ پہلا قطعی الدلالۃ ہے اور دوسرا ظنی الدلالۃ۔

اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ عام استعمال کے وقت ظنی ہو جاتا ہے، ان کے نزدیک عام کو کسی دلیل یا ظنی نص کے ذریعہ مخصوص کیا جاسکتا ہے۔

مثال: حدیث "**لا صلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**" مطلق ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ مصلی خواہ امام ہو، یا مقتدی یا منفرد سب کو سورۂ فاتحہ ضرور پڑھنی ہے، اور آیت کریمہ "**فاقرءوا ما تیسر من القرآن**" [مزمل، آیت ۲۰] کا تقاضا یہ ہے کہ کسی سورت کا پڑھنا متعین نہ ہو، چنانچہ حنفیہ نے سورۂ فاتحہ پڑھنے کو واجب قرار دیا نہ کہ فرض بایں طور کہ امام و منفرد اگر سورۂ فاتحہ نہ پڑھیں تو ان کی نماز ناقص ادا ہوگی بالکلیہ باطل نہیں ہوگی، اور مقتدی کو پڑھنے کی ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ اس کے امام کا پڑھ لینا اس کے حق میں کافی ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص قدرت کے باوجود سرے سے قرأت ہی نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جب کہ شافعیہ اس حدیث کی بنیاد پر قرآن کریم کے عموم کو خاص کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے، چنانچہ مقتدی کے اوپر بھی سورۂ فاتحہ پڑھنا ضروری قرار دیتے ہیں۔

۲- قیاس (جو جملہ ارکان و شرائط کا جامع ہو) اور عام کے مابین تعارض ہو تو قیاس مخصص بن سکتا ہے؟ کیا عرف (قولی و عملی) سے عام کی تخصیص جائز ہے؟ یہ سب مختلف فیہ ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ قیاس نص کی فرع ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ سے نص کو مخصوص یا مقید

سکتا یا جا سکتا، جب کہ جمہور کی رائے ہے کہ قیاس صحیح اور نص کے احکام یکساں ہوتے ہیں، یوں کہ اول الذکر ثانی کا نتیجہ اور لازم ہے، لہٰذا جس طرح دوسری نص سے تخصیص وتقیید ہوتی ہے قیاس سے بھی جائز ہے۔

اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تخصیص وتقیید ایک طرح کی تاویل ہے تو تاویل کے دو طریقے سامنے آتے ہیں:

۱۔ کسی لغوی حکم کے تقاضے سے ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

۲۔ کسی شرعی دلیل (جس کے ذریعہ تخصیص یا تقیید کی جاسکتی ہے) کی وجہ سے ہو، اس اعتبار سے یہ عام مخصوص اور وہ مطلق جس میں کسی دوسری نص سے تقیید کی گئی ہو دونوں پہلوؤں کے قبیل سے ہو جائیں گے۔

بہر کیف مذکورہ بالا مثالوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ عقائد واحکام، ہر ایک کے بارے میں ائمہ کرام اور علمائے امت کے مابین کچھ اتفاقی نقاط ہیں، اور کچھ اختلافی، لیکن یہ اختلاف واتفاق اسی ''جامع منہاج'' کی روشنی میں، اور اس کی اپنی حقیقت اور واقعیت کی بنا پر ہے، اتفاقی نقاط پر تو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں، کہ یہی ہونا ہی چاہئے تھا، البتہ اختلافی نقاط کے بارے میں ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اس اختلاف کے اسباب وعوامل کیا تھے؟ کیا ہم آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ مخالفین نے اس ''منہاج'' کو پس پشت ڈال دیا، اس کی پابندی نہیں کی اور اس کی حق تلفی کی؟ یقیناً یہ تصور غلط ہے، اس لیے کہ ان کا اختلاف اسی ''منہاج'' کے دائرے میں رہتے ہوئے ہے جیسا کہ مذکورہ بالا مثالیں بتاتی ہیں، پھر بھی کیا آپ کسی فریق کو راہ حق سے انحراف کا الزام دے سکتے ہیں؟ اسے صحیح طریقہ اور مقررہ منہاج کو نظر انداز کرنے والا کہہ سکتے ہیں؟ اگر یہ حکم صادر کرنے کی اجازت ہو تو کس بنیاد پر؟ اور کون ہے جو انصاف پسندی کے دعوے کے ساتھ کسی فریق کے بارے میں یہ حکم صادر کرسکتا ہے؟ (تفصیل کے لیے دیکھیے: ڈاکٹر سعید رمضان بوطی کی کتاب "السلفیۃ مرحلۃ زمنیۃ مبارکۃ لا مذھب اسلامی" یا اس کا اردو ترجمہ "سلفیت ایک جائزہ" از مولانا عارف جمیل صاحب)

منہاج جامع کی خلاف ورزی

البتہ جو رائے اس "منہاج" کے قواعد وضوابط سے ہم آہنگ نہ ہوگی وہ مطلقاً مردود ہے، کیوں کہ اس نے اس "منہاج جامع" کے قواعد وضوابط کو نظر انداز کر دیا ہے، پھر اس رائے کا عقائد واعمال میں جس درجہ اثر مرتب ہوگا اور اس میں جس درجہ کی گمراہی ہوگی اس رائے کا حامل شخص یا طبقہ اُسی قدر دین سے دور اور برگشتہ تصور کیا جائے گا، یعنی بالترتیب اس پر بدعت، فسق یا کفر کا حکم لگایا جائے گا، اس سے قطع نظر کہ اس کا تعلق کس طبقہ اور کس عہد سے ہے۔ آیئے اس منہاج جامع کی خلاف ورزی کر کے طریقہ اہل سنت والجماعت سے انحراف کی دو ایک مثالوں پر نظر ڈالیں:

حدیث شدِّ رحال کا مسئلہ

مثلاً حدیث: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد الخ" (بخاری، کتاب الجمعة، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ۱۱۸۹، ومسلم، الحج، باب لا تشد الرحال الخ، ۱۳۹۷) سے حافظ ابن تیمیہ، ابن قیم، پھر وقت کے بعض ظاہریہ کا اس امر پر استدلال کرنا کہ زیارت روضۂ اقدس یا زیارت قبر خلیل کی نیت سے سفر کرنا حرام ہے، یہ استدلال اسی "منہاج جامع" سے انحراف کی بنا پر ہے، کیوں کہ قواعد عربیت کی رو سے مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا چاہئے، اب مستثنیٰ منہ یا تو "موضع من المواضع" ہوگا، کہ کسی بھی جگہ کا سفر نہیں کیا جا سکتا سوائے ان تینوں مساجد کے تو یہ واقع اور فطرت کے خلاف ہوگا، لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ مستثنیٰ منہ "مسجد من المساجد" ہے کہ ان تینوں مساجد کے سوا کسی مسجد کا سفر برائے حصول ثواب نہیں کیا جائے گا تو بے شک یہ بات صحیح ہوگی، اس صورت میں قبر نبی ﷺ، یا قبر خلیل سے نفیاً یا اثباتاً کوئی تعرض ہی نہیں۔

عجیب بات ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم کو اس نظریہ کی بنا پر



وقت کے علمائے حق اور قاضیوں کی جانب سے بڑی مشکلات اور آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑا، دونوں گرفتار ہوئے حتی کہ ابن تیمیہ کی قید ہی میں جب وفات ہوگئی تب ابن قیم کو بھی رہائی حاصل ہوئی، یہ مصیبت محض "منہاج جامع" سے الگ طریقۂ استنباط اختیار کرنے کی وجہ سے آئی اور اہل حق میں سے کسی نے بھی اس کی حمایت نہیں کی۔

صفاتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ

یا مثلاً آج کل ایک فکری انحراف (جو ماضی میں بھی کبھی پایا جا چکا ہے) پورے شد و مد سے یہ پھیلایا جا رہا ہے کہ باری تعالیٰ کی وہ صفات و افعال جو اپنے ظاہری اور متبادر معنی کے اعتبار سے جناب باری عز شانہ کے مقام تقدیس و تنزیہ سے میل نہیں کھاتیں، انھیں دھڑلے سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، اور فرقہ مجسمہ و مشبہہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جملہ متکلمین و فقہاء اہل سنت و جماعت (اشاعرہ و ماتریدیہ) کی اس سلسلہ میں تضلیل، تفسیق بلکہ تکفیر تک کی جا رہی ہے جو ان نصوص کو جناب باری کی شایان شان معنی و مفہوم کی جانب پھیرنے یا تاویل کرنے کے قائل ہیں، اور اس سلسلہ میں بعض سلف کے اقوال و آثار کا سہارا لیتے ہوئے خود کو سلفی یا متبع سلف باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے، حالاں کہ ان کا موقف درحقیقت ان علمائے متکلمین کے نظریہ سے بالکل ہم آہنگ ہے اور مآل کے اعتبار سے دونوں کا مقصد ﴿لیس کمثلہ شیء﴾ کے بموجب باری تعالیٰ کو شوائب نقص، یا مخلوق کی مشابہت سے منزہ گردانتا ہے۔

حافظ تقی الدین سبکی نے ایمانیات و عقائد سے متعلق بحث کرنے والوں کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ایک جماعت تو وہ ہے جس پر عقلیت غالب ہے، یہ معتزلہ کی جماعت ہے۔ ایک جماعت وہ ہے جس پر نقل کا پہلو ہی غالب ہے، یہ "حشویہ" کہلاتے ہیں۔ اور تیسری جماعت وہ ہے جس کے نزدیک دونوں پہلوؤں کی مساویانہ رعایت ہے، یہ لوگ اشعری کہلاتے ہیں، فرقۂ اشعریہ (اسی طرح ماتریدیہ) معتدل ترین ہے، اور شوافع، احناف،

مالکیہ اور اصحاب فضل حنابلہ اور عامۃ الناس اسی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ فرقہ مقتدا یہ تیسری صدی کے شروع میں بعض خلفاء کے زیر سایہ عروج ہوا تھا، پھر وہ ختم ہو گئے۔ رہے "حشویہ" تو یہ جاہلوں کا ایک ٹولہ ہے جو خود کو امام احمدؒ کی جانب منسوب کرتا ہے اور امام احمد ان سے کوسوں دور ہیں۔ (مقدمہ السیف الصقیل ص ۱۹-۲۰)

ان لوگوں کے "حشویۃ" (حاء اور شین کے فتحہ کے ساتھ) لقب کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ مشبہہ اور مجسمہ کی ایک جماعت حضرت حسن بصریؒ کے پاس آئی اور اپنے باطل نظریہ کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا: "رُدّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة" کہ انہیں حلقہ کے حاشیہ کی جانب پھیر دو، چنانچہ لوگوں نے اس طرح کے نظریہ کے حاملین کو حشویہ کہنا شروع کر دیا۔ نیز عقیدۂ تجسیم کے وجہ سے اس لفظ کا تلفظ "حشویہ" (شین کے جزم کے ساتھ) بھی ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جسم محشو یعنی بھرا ہوا ہوتا ہے۔

موجودہ دور کے غیر مقلدین، یا سلفی بھی فرقہ حشویہ کی راہ پر چل رہے ہیں، ان حضرات کا موقف بھی اہل سنت و جماعت کے نظریہ تنزیہ و تقدیس سے منحرف ہے، یہ لوگ اگرچہ اپنا موقف سلف صالحین سے جوڑتے ہیں مگر حقیقت میں ان کا رشتہ ان سے جڑتا ہوا نظر نہیں آتا، سلف کا تو نظریہ ہے:

"وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله سبحانه وتعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ كيف استوى؟ فقال الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا ضالًا، و أمر به أن يخرج من المجلس. وقال الوليد بن مسلم: سألت الأوزاعي وسفيان بن عيينة ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث في الصفات والرؤية، فقال: أمرّوها كما جاءت بلا كيف. (شرح السنة، كتاب الإيمان، باب قول الله تعالى "ونقلب أفئدتهم" ۱/ ۱۵۷)

ایک شخص نے امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح مستوی عرش ہے؟ آپ نے فرمایا: استوا نامعلوم نہیں ہے، کیفیت کا ادراک عقل سے ماوراء ہے، اس پر ایمان لانا ضروری ہے، اس کے متعلق سوال کرنا بدعت ہے، میں تو تمہیں گمراہ دیکھ رہا ہوں۔ پھر آپ کے حکم سے وہ شخص مجلس سے باہر کر دیا گیا۔

ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے امام اوزاعی، سفیان بن عیینہ اور امام مالک رحمہم اللہ سے ان احادیث کے متعلق پوچھا جو صفات باری تعالیٰ اور اس کی رؤیت سے متعلق وارد ہوئی ہیں، تو انھوں نے فرمایا: انھیں ویسے ہی بلا کسی کیفیت کے گذار دو جیسے کہ وارد ہوئی ہیں۔

بات بالکل صاف ہے کہ سلف کے نزدیک ان صفات سے باری تعالیٰ کو متصف ماننا بے کم کیف کا کوئی تصور نہیں کرتا ہے، اس لیے ان کی ایسی کوئی متبادل تعبیر یا ایسی توضیح بھی نہیں کی جاسکتی جو کسی کیفیت کا تصور دے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کے کیف، محدودیت، تاثر، انفعال اور جسمیت سے منزہ اور پاک ہے، ان اوصاف سے اتصاف کی حقیقت اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے، گویا سلف کا نظریہ تفویض وتسلیم ہے۔

حضرات متاخرین فقہاء و متکلمین نے اسی تنزیہ وتقدیس کو لازم پکڑتے ہوئے اتنا اضافہ کیا کہ ان الفاظ میں عربی محاورہ اور اسلوب بیان کی رو سے مجاز، استعارہ اور کنایہ وغیرہ کی جہاں تک گنجائش ہو اس کے مطابق کوئی ایسا معنی ومفہوم بیان کر دیا جائے جو جناب باری عز شانہ کی صفات ذات وکمال کے مناسب ہو، اور کسی طرح سے بھی نقص کا شائبہ نہ آنے پائے۔ مثلاً: ﴿بیده الملك﴾ (اس کے ہاتھ میں ملک ہے) کا مطلب ہے: ملک اس کے زیر سلطنت وقدرت ہے۔ ﴿ولتصنع علی عینی﴾ (اور تاکہ تیری پرورش ہو میری آنکھ کے سامنے) کا مطلب ہے: میری حفاظت ونگرانی میں تیری پرورش ہو۔ ﴿کل شیء هالك إلا وجهه﴾ (ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے مگر اس کا چہرہ) کا مطلب ہے: ہر چیز اس

کی ذات کے علاوہ فنا ہونے والی ہے "ینزل ربنا" (ہمارا رب اترتا ہے) کا مفہوم ہے ہمارا رب بندوں پر اپنی رحمت وفضل اور توجہ مبذول فرماتا ہے۔ وغیرہ

حضرات سلف کے نظریۂ امرار وتفویض، اور حضرات متاخرین کے نظریہ تاویل کے مابین قدر مشترک کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ حسن البنار شہید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فریقین کے درمیان تین جہتوں سے اتفاق ہے: نمبر ۱۔ اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہت سے منزہ گردانے پر دونوں متفق ہیں۔ نمبر ۲: فریقین اس بات پر متفق ہیں کہ نصوص کے وہ الفاظ جو مخلوق کی صفات کی تعبیر کے لیے وضع کیے گئے ہیں باری تعالیٰ کے حق میں ان کے ظاہری معانی مراد نہیں ہو سکتے۔ نمبر ۳: فریقین اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ الفاظ لغویہ کی وضع مافی الضمیر یا احساسات کی نمائندگی کے لیے ہوتی ہے، اور لغت خواہ جس قدر بھی وسعت وجامعیت کی حامل ہو ان معانی ومفاہیم کو ادا کر ہی نہیں سکتی جو صاحب زبان کے فہم وادراک سے ماوراء ہوں، ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق حقائق ومعانی اسی قبیل کے ہیں، لہٰذا ان کی جو بھی تعبیر ہوگی صاحب زبان کا فہم وادراک اس کے ذریعہ اصل معنی وحقیقت تک نہیں پہونچ سکے گا۔ اس تفصیل سے یہ حقیقت منقح ہوگئی کہ متقدمین ومتاخرین صفات کی نفس تاویل پر متفق ہیں، اختلاف صرف اتنا ہے کہ متاخرین نے عوام کو شبہہ تشبیہ وتجسیم سے محفوظ رکھنے کی غرض سے ان صفات کے حقیقی معانی کے بجائے مجازی یا کنائی معانی کی تعیین وتحدید بھی کر دی ہے، اور متقدمین نے سکوت بلکہ تفویض کی راہ اپنائی ہے۔ (دیکھیے مجموعہ رسائل حسن البنار شہید ص ۴۰۹-۴۱۸)

اس کے برخلاف علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم، اور وقت کے نام نہاد فرقہ حشویہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جن صفات کا اطلاق اپنے حق میں فرمایا ہے، انھیں ان کے لغوی وحقیقی معانی میں ہی باری تعالیٰ کے حق میں ثابت مانا جائے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ بنفس نفیس عرش پر متمکن ہے۔ بنفس نفیس عرش سے نزول فرماتا ہے، رسول اللہ ﷺ کو اپنے ساتھ اپنی بغل میں عرش پر بٹھاتا ہے۔ اس کا وہ کلام جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو[illegible] ہے، اس کا نزول حرکت وانتقال کے طور پر ہے۔ اس کا ایسا

بوجھ ہے جو عرش کے اٹھانے والے فرشتوں کو بوجھل کر دیتا ہے۔ وہ آسمان پر یا عرش پر چار زانو جم کر بیٹھا ہے۔ اس کے لیے سمت، حد، غایت اور مکان ہے۔ مخلوقات اس کے ساتھ قائم ہیں، ۔ وہ عرش یا کسی بھی مخلوق سے مس بھی کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ (ملاحظہ ہو السیف الصقیل للسبکی، اس کا حاشیہ از علامہ زاہد الکوثری ص ۱۹-۲۱) نیز حضرات سلف اور موجودہ سلفی حضرات کے نظریہ کے فرق اور اس کی مدلل وضاحت کے لیے دیکھئے کتاب "القول التمام باثبات التفويض مذهبا للسلف الكرام" تالیف سیف بن علی عصری، جس پر علامہ یوسف القرضاوی، مولانا تقی عثمانی اور شیخ وہبی غاوجی وغیرہ علماء کی تقریظات بھی ہیں۔

اب ناظرین خود فیصلہ فرما سکتے ہیں کہ آیا جمہور اشاعرہ و ماتریدیہ کا نقطہ نظر سلف صالحین سے ہم آہنگ اور قریب تر ہے، یا ان نام نہاد سلفی حضرات کا، جو یقیناً اس "منہاج جامع" کے خلاف ورزی کر رہے ہیں، جن کا طرز استدلال نص فہمی کے مسلمہ یا مختلف فیہ اصول سے کسی بھی طرح میل نہیں کھاتا، کیوں کہ منہاج جامع کا تقاضا یہی ہے کہ اگر معنی حقیقی مراد لینا ممکن ہو تو مراد لیا جائے گا، ورنہ مجاز و استعارہ وغیرہ کی طرف رخ کیا جائے گا، اگر کسی مانع کی وجہ سے یہ بھی ممکن نہ ہو تو توقف کیا جائے گا جیسا کہ مسئلہ صفات میں حضرات سلف صالحین کا نظریہ تھا۔

گیارہواں سبب

وحدت امت کا تحفظ جو اس وقت ملت اسلامیہ کے وجود و بقاء کے لیے اہم ترین ملی فریضہ ہے اس سے چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو حق محض قرار دینا، اور اس کے بالمقابل دوسرا نظریہ جو بلا شبہ مصادر شریعت ہی سے شرعی مناہج استنباط کی پیروی کرتے ہوئے قائم کیا گیا ہے، اسے باطل محض ٹھہرانا، نیز اس سلسلہ میں انتہا پسندی کی آخری سطح پر اتر کر اوچھی حرکتیں کرنا اور اپنے مکتبہ فکر کے علاوہ جملہ اہل حق کی تضلیل و تفسیق بلکہ تکفیر تک سے گریز نہ کرنا۔

اختلافِ امت رحمت ہے

گذشتہ نمبر میں یہ بات بوضاحت آچکی کہ نص فہمی یا نص سے استدلال کے لیے اگر مسلمہ منہاج جامع کی پیروی کی گئی ہو تو نتیجہ کے اختلاف کے باوجود کوئی وجہ نہیں کہ اس کو غلط یا باطل قرار دیا جائے، یہ اختلاف زحمت نہیں بلکہ رحمت ہے، اس سلسلہ میں استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کا ایک جامع اور قیمتی مضمون ہے جو حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ کی کتاب "اختلاف الائمہ" (مطبوعہ اتحاد بک ڈپو دیوبند) کے ساتھ بطور تقریظ شائع ہوا ہے، اس جگہ اس کا اقتباس بہت ہی مفید ہوگا۔

"اللہ تعالیٰ نے انسان کو صحیح راستہ کی راہنمائی کے لیے جوہر عقل عطا کیا، پیغمبروں کو مبعوث کیا، کتابیں نازل کیں، اور انسان پر حجت تمام کردی، مگر اختلاف اس کے بعد بھی ناگزیر ہے، ارشاد باری ہے: ﴿ولا یزالون مختلفین إلا من رحم ربك﴾ [ہود: ۱۱۸، ۱۱۹] کہ انسان برابر اختلاف کا شکار رہیں گے، البتہ وہ لوگ جو رحمت خداوندی کی پناہ میں آجائیں گے۔

اتمام حجت کے بعد اب صورتِ حال یہ ہے کہ جو احکام بینات کی صورت میں موجود ہیں ان میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ بینات میں اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں سے ایک محمود ہوتا ہے، دوسرا مذموم، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولو شاء اللّٰه ما اقتتل الذین من بعدهم من بعد ما جاء تهم البینات ، ولکن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من کفر﴾ [سورہ بقرہ: ۲۵۳]۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿ولا تکونوا کالذین تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاء تهم البینات واولئك لهم عذاب عظیم﴾ [آل عمران: ۱۰۵]۔ اس طرح کے اختلاف سے اہلِ رحمت مستثنیٰ ہیں جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ولا یزالون مختلفین إلا من رحم ربك﴾۔

اور جو احکام بینات کی صورت میں موجود نہیں ہیں ان میں اختلاف کا ہونا مشیت

خداوندی کے عین مطابق ہے، اور ایسے اختلاف میں ہر ایک جماعت محمود ہوتی ہے جب کہ ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿ما قطعتم من لينة او تركتموها قائمة علىٰ اصولها فباذن الله وليخزى الفاسقين﴾ [سورہ حشر: ۵]، ایک جماعت نے درختوں کو کاٹا اور دوسری نے نہیں کاٹا، اس پر اللہ تعالیٰ نے کسی کی بھی تغلیط نہیں فرمائی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما﴾ [سورہ انبیاء ۷۸-۷۹]، اس قضیہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فہم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، مگر حضرت داود وسلیمان علیہما السلام دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوم بنی قریظہ میں فرمایا تھا: "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة" [صحیح بخاری: باب صلاۃ الطالب والمطلوب نمبر ۹۴۶]، ایک جماعت نے عصر کو اس کے وقت مقررہ پر پڑھ لیا اور دوسری جماعت نے مؤخر کیا اور بنی قریظہ میں جا کر پڑھا، نبی کریم ﷺ نے دونوں جماعتوں کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، بل کہ ہر ایک کی تصویب کی، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر" (بخاری و مسلم)

اور اگر اس طرح کے اختلاف میں ایک فریق دوسرے کے اوپر زیادتی کرے تو پھر یہ اختلاف ﴿إلا من رحم ربك﴾ سے خارج ہو کر اختلاف مذموم بن جاتا ہے، ائمہ کرام کا اختلاف اختلاف مرحوم کے قبیل سے جس میں ہر جماعت محمود ہوتی ہے، مگر جو کوئی ایک دوسرے کے خلاف ظلم و زیادتی کرے گا، چاہے قولاً ہو کہ اس کی تکفیر و تفسیق کرے، یا فعلاً ہو، جیسے مار پیٹ، قتل و قتال اور جنگ و جدال کرنا، یہ سب ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاء تهم البينات بغيا بينهم﴾ [آل عمران: ۱۹] میں داخل ہے، اس لیے کہ یہ ظلم، تعدی، بغی، تفرق فی الدین اور گروہ بندی ہے، فرمانِ خداوندی ہے: ﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء انما امرهم الى الله ثم



ينبئهم بما كانوا يفعلون﴾ [انعام: ۱۵۹]، "(اے پیغمبر) جو لوگ اصل دین میں پھوٹ ڈال کر جدا جدا راہیں نکالتے ہیں اور فرقہ بندی کی لعنت میں گرفتار ہوتے ہیں ایسے لوگوں سے آپ کو کوئی سروکار نہیں" اھ۔

اگر اللہ تعالی کی رحمت شامل حال ہوتی ہے تو لوگ اس اختلاف کو خوشی خوشی منظور کرتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کا لحاظ و پاس بھی کرتے ہیں، کیوں کہ بسا اوقات مخالف رائے میں خیر اور امت کے لیے نفع تصور کرتے ہیں، تاریخ اسلام اس کی مثالوں سے بھری پڑی ہے، صرف ایک مثال ملاحظہ ہو:

> "ابن عبد الحکم کہتے ہیں کہ میں نے سیدنا امام مالک رحمہ اللہ سے سنا کہ خلیفہ ہارون رشید نے مجھ سے تین امور سے متعلق مشورہ کیا، ایک یہ کہ موطأ شریف کو کعبہ میں لٹکا دیں تاکہ لوگوں کو اسی پر عمل کرنے کو کہیں۔ دوسرے یہ کہ منبر شریف کو توڑ کر سونے چاندی اور جواہرات کا بنوا دیں۔ تیسرے یہ کہ امام نافع مدنی کو مسجد نبوی کا امام مقرر کردیں۔ تو میں نے کہا کہ: جہاں تک موطأ کو لٹکانے کی بات ہے تو (ایسا نہ کریں) کیوں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا فروع میں اختلاف ہے اور وہ حضرات بلدان اسلامیہ میں منتشر بھی ہوگئے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک اپنے نزدیک حق بجانب ہے۔ رہا منبر شریف کا مسئلہ تو میں نہیں چاہتا کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے تبرک شریف سے محروم ہوں۔ اور رہ گئی بات نافع کو امام بنائے جانے کی تو وہ چوں کہ قراءت کے امام ہیں، اس لیے ہوسکتا ہے کہ کبھی محراب شریف میں ان سے کوئی (غیر معروف قراءت) صادر ہو جائے اور وہ ان کے خلاف ریکارڈ کی جائے (اور فتنہ کا سبب بنے)، خلیفہ نے جواب دیا: ابو عبد اللہ! اللہ تعالی کی توفیق (اسی طرح) آپ کے شامل حال رہے!

علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (۸/ ۹۸) میں یہ قصہ نقل کرکے فرمایا: اس کی سند حسن

ہے، مگر ہارون کا ذکر شاید راوی کا وہم ہے، کیوں حضرت نافع کا انتقال ہارون کی خلافت سے پہلے ہو چکا تھا، (شاید اس سے پہلے کسی خلیفہ کا قصہ ہو)۔

غور طلب بات یہ ہے کہ اس قصہ سے تین ایسی اہم باتیں ثابت ہورہی جو تینوں کی تینوں وقت کی ضرورت ہیں، اول یہ کہ اختلافی مسائل میں کسی ایک کا سب کو پابند بنانے کی کوشش نہ کی جائے۔ دوم یہ کہ آں حضور ﷺ یا دیگر صالحین کے تبرکات کی حفاظت مستحسن عمل ہے، کوئی بدعت یا منافی شریعت نہیں ہے۔ دوم یہ کہ فتنہ کے سے جہاں تک ہو سکے بچنے کی کوشش کی جائے۔

فتنہ سے بچنے کے لیے اپنے موقف میں نرمی

امت مسلمہ کا اتحاد اور اس کے بقاء و دوام کی کوشش ہر فرد کا فریضہ ہے، خصوصا اہل علم اور ارباب حل وعقد اس کے اولین ذمہ دار ہیں، چنانچہ ہر دور میں بہی خواہان امت نے اس کو اولیت دی ہے، حتی کہ دور صحابہ میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ اگر عوام میں فتنہ و انتشار کا اندیشہ محسوس کیا گیا تو نہ صرف یہ کہ اپنی رائے کے اظہار یا اس پر اصرار سے گریز کیا گیا بلکہ اس سلسلہ میں حدیث تک کو پیش کرنے، روایت کرنے یا اس کے مطابق عمل کرنے سے اجتناب کیا گیا، بشرطے کہ مخالف قول وعمل، صریح حرام اور قطعی طور سے خلاف شرع نہ ہو۔ اس کی بھی مثالیں بہت ہیں، دو ایک مثالوں پر اکتفاء کیا جاتا ہے:

(۱) امام ابو داؤدؒ نے اپنی سند سے عبد الرحمن بن یزید کا بیان نقل کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے منیٰ میں چار رکعت نماز پڑھی، تو عبد اللہ بن مسعودؓ نے (اپنی نجی مجلس میں کہا) میں نے نبی کریم ﷺ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھی ہیں، حضرت ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ دو پڑھی ہیں اور حضرت عثمانؓ کے شروع دور خلافت میں بھی دو پڑھی ہیں، پھر انھوں نے اتمام شروع کر دیا، تو تمہارے راستے بھی مختلف ہو گئے، مجھے یہ پسند ہے کہ میں چار رکعات کے بجائے دو مقبول رکعتیں پڑھ لوں، پھر حضرت عبد اللہؓ نے بھی (حضرت عثمان کے پیچھے) چار ہی

پڑھیں، پوچھا گیا کہ آپ نے تو حضرت عثمانؓ پر اس سلسلہ میں نقد فرمایا تھا پھر چار رکعت پڑھ بھی لیں؟ فرمایا: "الخلاف شر" (ایسا) اختلاف (جو موجب فتنہ ہو) برا ہے۔ (سنن ابی داود، باب الصلاۃ بمنیٰ نمبر ۱۹۶۰، نیز دیکھئے: بذل المجہود)

(۲) امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے کہا کہ ابن عیینہ کے پاس زہری سے ایسی احادیث بھی ہیں جو آپ کے پاس نہیں ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ: کیا میں جو بھی حدیث سنوں اسے بیان بھی کر ڈالوں؟ اس طرح تو میں لوگوں کو گمراہ کر ڈالوں گا۔

(۳) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری (باب من خص بالعلم قوما دون قوم) میں تحریر فرماتے ہیں:

"وہ حضرات جنھوں نے کچھ خاص نوع کی احادیث بیان کرنے کو ناپسند کیا ہے ان میں امام احمد ہیں جنھوں نے ان احادیث کو بیان کرنا پسند نہیں کیا جن کے ظاہر سے حاکم وقت کی بغاوت کی حمایت ہوتی ہے، امام مالکؒ ہیں جنھوں نے صفات باری تعالیٰ سے متعلق احادیث بیان کرنے کو ناپسند کیا ہے، امام ابو یوسفؒ ہیں جو غریب اور انوکھے مضمون کی احادیث روایت کا پسند نہیں کرتے تھے،۔ اور ان حضرات سے پہلے حضرت ابو ہریرہؓ تھے جو فتن سے متعلق احادیث بیان نہیں فرماتے تھے، اسی طرح حضرت حذیفہؓ، نیز حضرت حسن بصریؒ نے بھی حضرت انسؓ کے حجاج ثقفی سے قصۂ بنو عرینہ بیان فرمانے پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، کہیں ایسا نہ ہو کہ اس سے اس کے مظالم اور قتل و خونریزی کی بدعملی کو شہہ ملے۔ ان تمام کی وجہ تقریباً ایک ہے کہ حدیث کا ظاہری معنی ایسا ہو کہ اس سے کسی بدعت کو تقویت ملتی ہو، اور وہ ظاہری معنی مراد نہ لیا جا سکتا ہو تو اس کو ایسے شخص کے سامنے نہ بیان کرنا ہی پسندیدہ ہے، جس کے متعلق اندیشہ ہو کہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے غلط استعمال کرے گا"۔

اس اقتباس سے یہ حقیقت پوری طرح نکھر کر سامنے آگئی کہ حضرات خواص کی یہ ذمہ

دی ہے۔ وہ عام مسلمانوں میں فکری آوارگی اور انتشارِ ذہنی کی فضا پیدا نہ ہونے دیں، اگر
ی جگہ کے عوام کسی ایک مذہب معین پر کاربند ہوں، اور کسی عالم صاحبِ بصیرت پر اس
مذہب کے بعض مسائل کا ادلۂ قویہ سے مخالف ہونا معلوم ہو تب بھی توحیدِ امت کا تقاضا یہی
ہے۔ راجح کی فکر میں پڑنے کے بجائے مرجوح کو گوارا کر لیا جائے، اور امت میں کسی بھی
رح افتراق و انتشار پیدا نہ ہونے دیا جائے۔

اس سلسلہ میں مسلمانانِ ہند کی قابلِ تقلید محسن شخصیت مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ
دہلوی رحمہ اللہ کو نمونۂ عمل سمجھنا چاہئے جن کو تقریباً تمام ہی مکاتبِ فکر کے لوگ اپنا مقتدا تسلیم
تے ہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحب بہت سے مسائل میں علمی طور پر شافعیہ کی رائے کو
مضبوط اور راجح سمجھتے تھے، پھر عوام کے مبتلائے فتنہ ہونے کے اندیشہ سے عمل حسبِ معمول
مسلکِ حنفی ہی کے مطابق کرتے تھے، جیسا کہ شاہ صاحب نے خود اپنا تعارف کراتے ہوئے
ہے: "الحنفي عملاً والحنفي الشافعي تدريساً"، یہ عبارت بخاری شریف کے
قلمی نسخے کے آخر میں خود شاہ صاحب کے قلم سے ہے جو آج بھی خدا بخش لائبریری پٹنہ میں
محفوظ ہے۔ (دیکھئے مقدمہ العون الکبیر)

باب دوم

رہے عوام تو ان کی غیر مقلدیت کے اسباب میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) دین دار اور اہل تقویٰ حضرات سے برگشتگی اور دوری۔

(۲) خواہش نفس کی اتباع۔

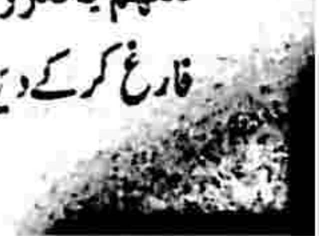
(۳) مادیت کے سیلاب کی رو میں پڑ کر دین و ایمان اور فکر آخرت کے تقاضوں سے بے پرواہ ہو جانا، نیز مادی منفعت کے حصول کو ہی مقصد حیات سمجھ بیٹھنا۔

(۴) دین کی بنیادی تعلیم سے محرومی، نیز اہل حق علماء تک ان کی عدم رسائی، یا علماء کی ان کے حالات سے غفلت یا تغافل۔

(۵) سعودی عرب اور دیگر خلیجی ممالک میں تلاش معاش، یا حج و عمرہ کی غرض سے حجاز مقدس جانے والے سادہ لوح حضرات کی برین واشنگ یا ذہن سازی جو وہاں کے دینی امور کے شعبۂ دعوت و ارشاد پر قابض ان حضرات کے ذریعہ باقاعدہ مہم کے طور پر انجام دی جاتی ہے جن کا مقصد ہی شاید امت مسلمہ میں افتراق و انتشار پیدا کرنا ہے۔

تدارک

(۱) یہ حقیقت ہے کہ دین کا تفصیلی علم نہ تو امت کا ہر فرد حاصل کر سکتا ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے تقسیم کار فرما دی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ [توبہ ۱۲۲] میں کچھ مخصوص لوگوں پر یہ ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ اپنے کو فارغ کر کے دین کی سمجھ اور تفصیلی علم حاصل کریں پھر عامۃ المسلمین میں تبلیغ و اصلاح کا کام





ہوئیں، اور عام لوگوں کو ترغیب دی گئی کہ وہ ان کا اثر قبول کریں، اسی طرح ﴿فاسئلوا اہل الذکر إن کنتم لا تعلمون﴾ سے بھی دونوں کی حیثیت وحکم کو واضح کیا گیا ہے۔ ضرورت صرف اس کے احساس اور استحضار کی ہے۔

مذکورہ بالا اسباب کے تدارک کے طور پر مجموعی طور سے مندرجہ ذیل کچھ تدابیر اختیار کرنا مفید ہوگا:

۱- حضرات علمائے کرام وقتاً فوقتاً وعظ وتقریر کے ذریعہ قرآن وحدیث کی روشنی میں عوام کی ذہن سازی کریں، اور علماء، فقہاء، محدثین، حضرات صحابہ وتابعین کے مقام ومرتبہ پر روشنی ڈالتے رہیں، اور پوری دل سوزی وخیر خواہی کے ساتھ اس حقیقت کو مستحضر کرانے کی کوشش کی جائے کہ یہ حضرات امت کے محسن ہیں، ان سے کسی بھی طرح کا استغنا نقصان دہ ہوگا باطل طاقتوں کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ کسی طرح عوامِ امت کا تعلق خواص امت سے کٹ جائے یا کمزور پڑ جائے، یہ باور کرانے کی کوشش کی جائے کہ عوام کو ان سازشوں کو سمجھنے اور ان کے نقصانات سے خود کو محفوظ رکھنے کی سخت ضرورت ہے، نیز جن مسائل میں عوام کو زیادہ الجھایا جا رہا ہے، مثبت انداز میں مدلل طریقہ سے یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ ان مسائل میں حضرات ائمہ متبوعین خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کا مذہب قرآن وحدیث سے الگ نہیں ہے، بلکہ ان کا مذہب بھی نصوص کتاب وسنت پر مبنی ہے، اور ہر مسئلہ کی دلیل قرآن وحدیث سے صراحتاً، یا دلالۃً، یا اشارۃً موجود ہے۔

اس کام کے لیے ہر جگہ مقامی طور پر علماء کی ایک یا ایک سے زائد تنظیم بھی ''تحفظ سنت کمیٹی'' جیسے نام سے بنائی جائے تاکہ کام منظم انداز پر بتقاضائے ضرورت انجام دیا جا سکے۔

۲- مذکورہ بالا کام کی انجام دہی متعلقہ موضوعات پر معلومات اور مواد سے واقفیت کے بغیر نہیں ہو سکتی، الحمد للہ کتابوں، رسائل، اور پمفلیٹس کی کمی نہیں ہے، تاہم ضرورت ہے کہ جنگی پیمانہ پر ہر علاقہ اور خطہ میں جہاں یہ فتنہ سر ابھار رہا ہو آسان فہم مقامی زبان میں لٹریچر کی تیاری عمل میں لائی جائے، کوشش یہ ہو کہ یہ رسائل مختصر ہوں تاکہ ایک دو مجلسوں میں عوام

اسے پڑھ کر مطمئن ہو جائیں، اہل خیر حضرات کے تعاون سے ان لیٹریچروں اور کتابچوں کو خوب پھیلایا جائے۔

۳- غیر مقلد حضرات زیادہ تر اپنا میدان عمل عصری تعلیم گاہوں کے ان طلبہ، اساتذہ یا قارئین کو بناتے ہیں جو دینی ذہن ومزاج رکھتے ہیں یا تبلیغی جماعت کی برکت سے دین دارانہ زندگی گذارنا چاہتے ہیں، اس طرح کے لوگوں کے واسطے خاص طور سے ایک سہل اور عام فہم نصاب مرتب کر کے ہفتہ میں دو ایک روز ان کی کلاسیں لی جائیں، واضح رہے کہ معلم صاحب کا اسلوب درس سادہ اور مثبت رہے، مخالف نظریہ کے حاملین یا داعیوں کی کردار کشی یا طنز وتشنیع سے بالکلیہ اجتناب کرتے ہوئے نفس موضوع کو پوری طرح مدلل اور ذہن نشیں کرانے کی کوشش کی جائے، ورنہ یہ طبقہ جو بہ تکلف اپنے آپ کو علم وتحقیق کے عنوان سے اس ماحول میں لے آیا ہے برگشتہ ہو سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات دین بیزاری کا بھی شکار ہو سکتا ہے۔

اس طرح جب اس طبقہ میں حضرات ائمہ کے مقام ومنصب اور اپنی بے بضاعتی کا احساس ہوگا، اور تقلید کی اہمیت آشکارا ہوگی، نیز جن مسائل میں غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے ان میں ضرورت کے بقدر مواد پر واقفیت ہوگی تو یہ طبقہ خود ہی غلط فہمی پھیلانے والوں سے نمٹ لےگا۔

۴- چند ذہین اور باہمت نوجوانوں کو متعلقہ مسائل سے متعلق الزامی جوابات، اسی طرح کچھ ایسے سوالات جن سے براہ راست نظریہ غیر مقلدیت پر زد پڑتی ہو، سکھا دیے جائیں تا کہ وہ انتشار پھیلانے والوں سے ان ہی کے لب ولہجہ میں نمٹ لیں، کیوں کہ ایسا کرنے والے عموماً ان پڑھ اور علم سے نا آشنا ہوتے ہیں۔

۵- چوں کہ معاش کا مسئلہ ہر شخص سے دامن گیر ہے، اس لیے مسلمانان ہند کے نوجوان کثرت سے عرب اور خلیجی ممالک میں ملازمت کے لیے جاتے ہیں، مقامی کمیٹی کے ارکان اس بات پر نظر رکھیں کہ جس شخص کے متعلق معلوم ہو کہ اسے اس طرح کا سفر درپیش ہے تو اقدامی طور سے اس سے ملاقات کر کے اس سلسلہ میں ضروری پیش بندی کی کوشش کی جائے۔

۶ تا ۹- حضرت فدائے ملت مولا سید اسعد مدنی رحمہ اللہ نے اپنے خطبۂ صدارت بابت تحفظ سنت کانفرنس منعقدہ ۲، ۳/ مئی ۲۰۰۱ء / مطابق ۷، ۸/ صفر ۱۴۲۲ھ باہتمام جمعیۃ علمائے ہند میں تین بڑی اہم تدبیریں بیان فرمائی تھیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرتؒ کے الفاظ میں ہدیۂ ناظرین کردی جائیں:

''علمائے دین!

پورے حالات آپ کی نگاہوں کے سامنے ہیں کہ آپ کے مذہب، آپ کے مکتب فکر اور آپ کے اکابر کو خارجیت جدیدہ کے علم بردار غیر مقلدین کس قدر ہدف طعن وتشنیع بنائے ہوئے ہیں، ان حالات میں آپ کی مذہبی وفکری حمیت کا کیا تقاضا ہے؟ اسے آپ اچھی طرح سمجھتے ہیں، آپ حضرات کے بلند عزائم اور جہد وعمل کی بے پناہ قوت سے مجھے یہ توقع ہے کہ اس تقاضے کو بروئے کار لانے میں آپ کسی کوتاہی اور غفلت کے شکار نہیں ہوں گے۔

(۱) فتنۂ غیر مقلدیت کے اس موجودہ دور میں ضرورت ہے کہ ہمارا اختلاط اس فرقہ کے لوگوں سے کم سے کم ہو، تاکہ ہماری موجودہ نسل اباحیت پسندی کی راہ سے دور رہے اور اسلاف واکابر کے مسلک وعقیدہ کے بارے میں کسی طرح کے تذبذب کا شکار نہ ہو۔

(۲) ضرورت اس کی بھی ہے کہ ہمارے بچے اور بچیاں اس فرقہ کے قائم کردہ مدارس واسکولوں میں داخل نہ ہوں، اس لیے کہ اس کا تجربہ ہے کہ ہمارے جو بچے اور بچیاں غیر مقلدین کے مدارس اور اسکول میں داخل ہوتے ہیں ان کے اذہان وافکار پر غیر مقلدیت کی چھاپ پڑنی شروع ہوجاتی ہے اور ہمارے یہ بچے اپنے مسلک وعقیدہ اور اسلام کی صحیح تعلیمات سے آہستہ آہستہ دور ہوتے چلے جاتے ہیں۔

(۳) مدارس ومکاتب کے ذمہ داروں کونصاب تعلیم میں چند منتخب احادیث جن کا تعلق فقہی مسائل سے ہو ضرور شامل کرنا چاہیے. ان احادیث کو طلبہ زبانی یاد کریں اوران کے ترجمہ ومعنی سے بھی واقف ہوں تاکہ ان کو شروع ہی سے یہ احساس ہو کہ جس مذہب کی وہ تقلید کر تے ہیں اس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے۔

اگران باتوں کالحاظ کیا جائے تو اللہ کے کرم سے امید ہے کہ ہمارے بچے اور بچیاں غیر مقلدیت کے فتنہ کا شکار ہونے سے بڑی حد تک محفوظ رہیں گے۔''اھ.

میمورنڈم یا ترسیل وفود کی ضرورت

(۱۰) سعودی عرب اور خلیجی ممالک سے متعلق مذکورہ صورت حال کے تدارک کے لیے ایک بار پھر اس طرح کی کوشش ہونی چاہئے جو سنہ ۱۴۲۱ھ میں دارالعلوم دیوبند اور جمعیۃ علماء ہند کی جانب سے کی گئی تھی کہ باقاعدہ مملکت سعودی عرب کو میمورنڈم ارسال کیا گیا تھا جس کی مختصر تشریح یوں ہے کہ: سنہ ۱۴۲۱ھ میں مجلس شوریٰ دارالعلوم نے سعودی حکومت کو میمورنڈم دینے کی تجویز منظور کی، اور اساتذۂ دارالعلوم کی ایک کمیٹی نے میمورنڈم کا مضمون تیار کیا، جو بڑے سائز کے تقریباً ۲۶ صفحات پر مشتمل تھا، جس میں درج ذیل نکات کو بطور خاص اجاگر کیا گیا:

۱- برصغیر ہند وپاک میں دیوبندی مکتب فکر ہی وہ واحد جماعت ہے جس کا سلف صالحین سے مضبوط رشتہ وتعلق ہے، اور وہ اپنے دینی، ملی، اقتصادی اور سیاسی ہر شعبۂ زندگی میں سلف صالحین ہی کی اتباع وپیروی میں کامیابی تصور کرتی ہے۔

۲- ان کا علمی سلسلۂ اسناد امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے ہو کر آقائے نامدار ﷺ تک پہونچتا ہے، برصغیر ہند وپاک میں فکر ولی اللہی کی امین یہی جماعت ہے کیونکہ عقائد

دہلوی میں جو اعتدال اس جماعت میں پایا جاتا ہے کسی اور میں نہیں۔

۳- ان کا مسلکی مزاج اور دینی رخ وہی ہے جو قرآن، حدیث، اجماع امت، اور مزاج صحابہ وسلف صالحین کے مجموعے سے ثابت وظاہر ہے، یہ لوگ صرف قرآن، یا صرف قرآن اور حدیث ہی کو پوری شریعت کی دلیل شرعی کے طور پر کافی نہیں سمجھتے، بلکہ نصوص قرآن وحدیث کے علاوہ اجماع امت اور آثار صحابہ وتابعین کو بھی مضبوط دلیل مانتے ہیں، بالخصوص ان نصوص میں جو ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتی ہوں، یا دو یا چند نصوص میں تعارض نظر آرہا ہو تو اس وقت آثار صحابہ وتابعین ہی کے ذریعہ کسی ایک معنی یا نص کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی ضمن میں تصوف وسلوک کے سلسلہ میں علماء دیوبند کی جانب سے پھیلائی جانے والی بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کی بھی بھرپور کوشش کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ علماء دیوبند جس تصوف وسلوک کے قائل ہیں وہ عین شریعت مطہرہ کے مطابق بلکہ اس کی شاخ ہے، اور تزکیہ باطن کے سلسلہ میں جو کچھ اوراد واشغال وہ کرتے کراتے ہیں ان کی اصل قرآن، حدیث، عمل صحابہ، عمل متوارث اور سلف صالحین کی زندگیوں میں موجود ہے، ان کے تصوف کو اس بدنام زمانہ تصوف سے دور کا بھی واسطہ نہیں جو شرکیات وخرافات کا مجموعہ بلکہ دین وشریعت کا سراسر مذاق ہے۔

۴- مختلف محاذوں پر اصلاح عقائد واعمال کے میدان میں علماء دیوبند کی خدمات وضاحت کے ساتھ پیش کی گئیں۔

۵- پھر آخر کے نام نہاد اہل حدیث، سلفی یا اثری حضرات کی دسیسہ کاریوں اور تلبیسات کا ذکر کرتے ہوئے بجا طور پر یہ شکوہ کیا گیا کہ یہ لوگ جملہ مقلدین کو نہ صرف ضال اور گمراہ کہتے ہیں بلکہ دائرۂ اسلام سے خارج بتاتے ہیں، اس سلسلہ میں اس فرقہ کی پرانی ونئی کتابوں کے مختلف اقتباسات بھی پیش کیے گئے ہیں، بالخصوص علماء دیوبند کو قبوری، مشرک، بت پرست وغیرہ کی گالیاں دی گئی ہیں جب کہ ان کا دامن شرک وبدعت کے

شائبہ سے بھی اسی طرح پاک ہے جس طرح بھیڑیے کا دامن خون یوسف سے۔ اس ضمن میں ''الدیوبندیہ'' نامی کتاب، مدینہ یونی ورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری پانے والے ڈاکٹر شمس الدین سلفی افغانی کے رسالہ ''**جهود علماء الحنفية في ابطال عقائد القبورية**'' جس پر انہیں ڈگری ملی، وغیرہ کتابوں کا بھی حوالہ دیا گیا جن میں بڑے دل خراش اور گھناؤنے انداز میں اکابر دیوبند کے خلاف الزام تراشیاں کی گئی ہیں، بلکہ ناحق طور سے ان کی کردارکشی کی گئی ہے۔

۸۔ مستقل طور سے چار صفحوں میں خاص ان گالیوں اور بدزبانیوں کی فہرست پیش کی گئی ہے جو اس فرقہ کے انتہا پسند متشدد حضرات موقع بموقع حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے خلاف اگلتے رہتے ہیں، مثلاً رئیس ندوی ''اللمحات'' میں، ابو اقبال سلفی ''اصلی اسلام کیا ہے؟'' نامی کتاب میں، محمد بن عبداللہ ظاہری ''امام ابوحنیفہ کا تعارف محدثین کی نظر میں'' نامی کتاب میں اور مولوی فیض عالم ''اختلاف امت کا المیہ'' نامی کتاب میں۔

اس کا اثر یہ ہوا (جیسا کہ موثق ذرائع سے یہ بات معلوم ہوئی) کہ خفیہ طور پر شاہی فرمان صادر ہوا اور تاکیدی طور سے جملہ سرکاری و نیم سرکاری دعوتی، تعلیمی اور تحقیقی اداروں کو ہدایت کر دی گئی کہ بھی اسلامی مکاتب فکر اور ان کے ائمہ و سرکردہ شخصیات کا احترام کیا جائے، نظریاتی اختلافات کے بیان میں اسلامی آداب کا خیال کرتے ہوئے مثبت انداز میں صرف اپنی بات مدلل طور سے پیش کر دی جائے منفی طریق کار ہرگز نہ اختیار کیا جائے۔ اس برقیہ کا صرف اردو ترجمہ ملاحظہ ہو:

> ہم نے ''مجلس اعلی برائے اسلامی امور'' کے رئیس اور رئیس مجلس وزراء کے نائب ثانی (الامیر سلطان بن عبدالعزیز) کا خط (نمبر ۲۹۳/۲۱ مورخہ ۱۴۲۱/۱۲/۳۰ھ) بسلسلہ میمورنڈم رئیس جامعہ دیوبند، انڈیا دیکھا جس کے ساتھ مذکورہ مجلس کی رپورٹ (نمبر ۱۱۱/ ح ت مورخہ ۱۲/۲۲/ ۱۴۲۱ھ) بھی تھی، میمورنڈم میں بعض ان لوگوں کے طرز عمل کی شکایت کی گئی

ہے جو فکر دیوبند سے منسوب لوگوں پر زیادتی کرتے ہیں جن کا تعلق ہندوستان اور دیگر ممالک سے ہے جن میں بعض افراد مملکت سعودی عرب سے بھی متعلق ہیں، جو کہ مذہب حنفی کا مذاق وٹھٹھا کرتے ہیں مجلس اعلیٰ برائے اسلامی امور کی رپورٹ میں درج ذیل سفارشات ہیں:

۱- جلد از جلد جامعہ دیوبند کے رئیس شیخ مرغوب الرحمٰن سے رابطہ کرکے اپنے موقف کی وضاحت اور صورتِ حال کا پرسکون تدارک کیا جائے جس کا مقصد صرف تعلقات کی استواری اور کار خیر میں تعاون کی خواہش ہے، اور مجلس یہ تجویز کرتی ہے کہ مملکت سعودی عرب سے مسجد حرام کے کسی امام صاحب کو اور جس کو بھی وزارت برائے اسلامی امور چاہے (ایک وفد) ان کے پاس بھیجا جائے تاکہ وسیع پیمانے پر ان کے مختلف شہروں کا دورہ کرکے ان کی بڑی شخصیات سے ملاقات اور ان سے دوستانہ تبادلۂ خیالات ہو، اور حکومت سعودیہ کی جانب سے جملہ مسلمانوں کے ساتھ فراخدلانہ طرز عمل کی وضاحت کی جائے، اور اخلاص کے ساتھ اسلام اور مسلمانوں کی خدمت میں مشغول سبھی لوگوں کے ساتھ معاونانہ برتاؤ، اور اتحاد بین المسلمین کی کوششوں سے واقف کرایا جائے، ضمناً اس حقیقت کی جانب دور سے اشارہ بھی کردیا جائے کہ بسا اوقات بعض سعودی باشندوں یا ایسے افراد کی جانب سے جو حکومت سعودیہ سے وابستہ جانے جاتے ہیں اگر کچھ ایسے اقوال، مضامین، یا کتابیں صادر ہوں جن میں کسی بھی اسلامی مکتب فکر کے فرد یا جماعت کو چھیڑا گیا ہو تو یہ اس شخص کی ذاتی رائے ہوتی ہے، اس کو حکومت کے نظریہ یا موقف کی ترجمانی کے مرادف نہیں قرار دیا جانا چاہیے۔

۲- وزارت برائے امور اسلامی واوقاف ودعوت وارشاد، اس

کے علاوہ تمام سرکاری ادارے، رابطہ عالم اسلامی اور دیگر خیری تنظیمیں جو مملکت کے زیر اثر ہیں اور دوسرے ممالک میں دعوتی سرگرمیوں میں مصروف ہیں سب کو مذکورہ بالا امر کی اہمیت جتلا دی جائے، اور لازمی طور سے دعوتی سرگرمیوں کو ہر ایسے عنصر سے پاک رکھنے کی ہدایت کی جائے جس سے ان حضرات کی شخصیات یا تشخصات مجروح ہو رہے ہوں، بلکہ صرف مثبت انداز سے کتاب وسنت کی روشنی میں مدلل طور سے بات کرنے پر اکتفا کیا جائے۔

۳- سعودی عرب کے سرکاری وغیر سرکاری سبھی ان اداروں کو جو خارج مملکت کام کرتے ہیں اس بات کی اہمیت کی تاکید کردی جائے کہ سبھی معتدل جماعتوں اور گروہوں کے ساتھ متوازن طور سے ربط وتعلق رکھیں، ایسے اشخاص یا جماعتوں کا مملکت سعودیہ سے خصوصی ربط وتعلق قائم نہ ہونے دیں جو دوسروں سے پرخاش رکھتے ہیں، کیوں کہ یہ بات سلف کے اس طریقہ سے ہٹی ہوئی ہے جو ان کا مخالف کے ساتھ حسن سلوک کا رہا ہے، نیز اتحاد امت اور صفائی قلب کی راہ میں حارج ہے۔

۴- سعودی یونیورسٹیوں کو اس بات کا اہتمام کرنے کا پابند بنایا جائے کہ وہ اعلیٰ ڈگریوں کے حصول کے لیے پیش کی جانے والی بحوث ومقالات پر نظر رکھیں کہ باحثین کسی پر بے جا جرح وتنقیص سے ان مقالات کو پاک رکھیں، کسی کے طریقۂ کار پر علمی انداز سے اس طرح نقد کرنے کا اہتمام کریں جس سے کسی کے جذبات مجروح نہ ہوں، نیز کسی بھی ایسی بحث کو (OK) نہ کیا جائے جو اس نہج سے منحرف ہو، اسی طرح ہر اس کتاب پر بینڈ لگا دیا جائے جو مذاہب اربعہ میں سے کسی بھی مذہب، یا امام مذہب پر جرح یا تنقیص پر مشتمل ہو، جیسا کہ اس تحریر کے ہمراہ جناب عبدالغنی طارق

لدھیانوی، پاکستان کے ایک خط کی نقل بھی ہے جس میں انھوں نے بعض افراد کی جانب سے امام ابوحنیفہ پر حملوں کا ذکر کیا ہے۔

رئیس مجلس اعلی برائے اسلامی امور نے ہم سے مذکورہ بالا سفارشات کی منظوری چاہی ہے۔ ہم آپ لوگوں کو مذکورہ رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات کی منظوری کی اطلاع دیتے ہیں لہذا اس کے بموجب عمل درآمد کیا جائے۔

فہد بن عبدالعزیز

اس وقت سعودی عرب کی صورت حال اس کام کے لیے زیادہ سازگار ہے، اگر موثر پیمانے پر اس طرح کی مزید کوششیں کرلی جائیں تو امید ہے کہ ان شاء اللہ اس جہت سے اس فتنہ کا سد باب ہو جائے گا اور ملت اسلامیہ کو مزید انتشار و کمزوری سے بچایا جاسکے گا۔

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة ، إنك أنت الوهاب ، وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.





MAKTABA DARUL-ULOOM
DEOBAND-247554 (U.P.)INDIA